Educatus

Der Pessimismus Schopenhauers und seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie.

: : : Eine historisch-kritische Untersuchung. : : :

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Karl Hartmann
aus Homberg.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. November 1914.

Göttingen.
Buchdruckerei Friedrich Haensch.
1915.

Referent: Prof. Dr. Falckenberg.

193
Schöyha

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . 1— 2

Einleitung: Die Stellung des Peſſimismus im Syſtem Schopenhauers . . . . . 3— 7

A) Der Peſſimismus Schopenhauers . . . . . 8—18

1. Inhaltliche Begründung:
   a) metaphyſiſch,
   b) pſychologiſch,
   c) empiriſch.
2. Formale Begründung.
3. Erlöſungslehre.

B) Der Peſſimismus in der Geſchichte der Philoſophie in ſeiner Beziehung zum Peſſimismus Schopenhauers . . 19—63

Anhang.

Kritiſche Bemerkungen zu Schopenhauers Begründung des Peſſimismus . . . . . 64—73

53104

Vorwort.

Schopenhauer ist nicht der erste Verkünder einer pessimistischen Weltanschauung in der Geschichte der Philosophie, aber er hat den Pessimismus zum erstenmal in systematischer Weise auf ein erkenntnistheoretisch-metaphysisches Fundament gestellt und damit erst eine eigentlich philosophische Diskussion des Problems notwendig gemacht. Mit der Aufgabe einer historisch-kritischen Untersuchung von Schopenhauers Begründung des Pessimismus ist zugleich der Weg, der zum Ziele führt, gegeben. Der historische Teil unserer Abhandlung wird eine Fülle von Beziehungen des Schopenhauerschen Pessimismus zu verwandten Denkrichtungen in der Geschichte der Philosophie aufdecken. Die ziemlich umfangreiche Pessimismusliteratur, die sich allerdings mehr an das System E. v. Hartmanns als an Schopenhauer angeschlossen hat, zeigt nur vereinzelte Ansätze zu historischen Exkursen. Am bekanntesten dürfte hier Olga Plümachers Buch (s. Lit.-Verz.) sein, in welchem es sich aber auch, wie Ribbeck zutreffend bemerkt, mehr um eine Aneinanderreihung zufällig aufgeraffter Lesefrüchte, als um eine organisch fortschreitende Entwicklungsgeschichte handelt. Damit trotz des beschränkten Raumes eine einigermaßen unmittelbare Erfassung der einzelnen philosophischen Lehren erzielt werde, haben wir die betreffenden Denker nach Möglichkeit jedesmal selbst zu Worte kommen lassen, müssen aber zu eingehenderer Kenntnisnahme auf Verfolg der gegebenen Belegstellen verweisen. Da ferner Schopenhauers Pessimismus nur aus seiner Stellung im Zusammenhang des ganzen Systems richtig begriffen werden

kann, so haben wir in einem einleitenden Abschnitt eine kurze Darstellung der erkenntnistheoretischen und methaphysischen Grundlehren des Philosophen vorausgeschickt. Was nun die Erörterung des pessimistischen Teiles selbst angeht, so haben wir uns nach logischer Gegenüberstellung aller hierher gehöriger Argumente und Lehren, die bei Schopenhauer selbst bekanntlich keine Disponierung erfahren haben, für berechtigt gehalten, zwischen einer formalen und einer inhaltlichen und innerhalb letzterer wieder zwischen metaphysischer, phycholo-gischer und empirischer Begründung des Pessimismus zu unterscheiden.

Einleitung.

Die Stellung des Peſſimismus im Syſteme Schopenhauers. (S. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Die Welt als Wille und Vorſtellung, 1. u. 2. Buch nebſt Ergänzungen.)

Alles Seiende exiſtiert, ſofern es Gegenſtand eines Bewußtſeins iſt. Das erkennende Bewußtſein als Subjekt und ſein Inhalt als Objekt erſchöpfen unſere geſamte Vorſtellungswelt. Beide Hälften ſind unzertennlich, indem eine durch die andere exiſtiert. Es beſteht aber die Tatſache, daß jedes Objekt zu andern Objekten in einer notwendigen Beziehung ſteht und außerhalb dieſes Zuſammenhangs nicht vorgeſtellt werden kann. Dieſe allgemeine Geſetzmäßigkeit bringt der Satz vom zureichenden Grunde zum Ausdruck. Da alle für ein Subjekt möglichen Objekte auf vier Gattungen zurückgeführt werden können, ſo läßt ſich dementſprechend eine vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde nachweiſen. In ſeiner erſten Geſtalt betrifft er die Welt der empiriſchen Gegenſtände als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens oder Geſetz der Kauſalität und enthält die geſetzmäßige Veränderung materieller Zuſtände in der Zeit. In ſeiner zweiten Form bezieht ſich der Satz vom Grunde auf das urteilende Denken als Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Hier enthält er das Geſetz, das jedes Urteil, wenn ihm Wahrheit zukommen ſoll, einen zureichenden Grund haben muß, der entweder in einem andern Urteil oder in einer Erfahrungstatſache beſteht. Eine dritte Art des Begründetſeins liefern die reinen Anſchauungs-

formen Raum und Zeit. Hier herrscht obiger Satz als Satz vom zureichenden Grunde des Seins auf Grund der Tatsache, daß in jedem räumlichen und zeitlichen Sein die Lage jedes Raum- und Zeitteiles durch einen andern seiner Art bestimmt ist. In seiner vierten und letzten Gestalt offenbart sich der Satz in der Klasse von Gegenständen, die sich als Objekte des Selbstbewußtseins ergeben. In letzteren erfaßt sich das Subjekt nicht etwa als erkennendes, sondern als wollendes Ich. Diese Klasse ist also für jeden er selbst, sofern für ihn sein wollendes Subjekt erkanntes Objekt geworden ist. Hier tritt der Satz als solcher von zureichenden Grunde des Handelns oder als Gesetz der Motivation auf und besagt, daß jede Handlung durch ein Motiv notwendig begründet ist. So ist also der Satz vom Grunde das Prinzip aller Erklärung und selbst nicht weiter Erklärbar, „weil es kein Prinzip gibt, das Prinzip aller Erklärung zu erklären". Die einheitliche Wurzel aber aller vier Gestalten des Satzes ist der Intellekt. Daraus folgt, daß die ganze Welt, sofern sie dem Satz vom Grunde unterworfern ist, nur für den Intellekt da ist, d. h. die Welt ist Vorstellung. Nun aber fragt es sich, ob diese Welt ihrem ganzen Wesen nach nichts weiter als Vorstellung ist, oder ob ihre eigentliche Bedeutung erst Jenseits ihres Vorstellungscharakters liegt. Wenn letzteres der Fall ist, so ist ohne weiteres klar, daß der Weg zur Erforschung des inneren Wesens der Welt nicht von der Vorstellung ausgehen und nicht mit Hülfe von deren Gesetzen gefunden werden kann. Schopenhauer kennt in der Tat eine andere Möglichkeit, dies Problem zu lösen.

Unter allen Objekten der Erscheinungswelt findet sich eines, das zwar einerseits durchaus den allgemeinen Objektcharakter aufweist, anderseits aber darüber hinaus eine Sonderstellung einnimmt, das ist der menschliche Leib. Jedes Subjekt des Erkennens findet sich mit ihm verbunden als Individuum. Ohne ihn ist kein Erkennen möglich, er ist als unmittelbares Objekt für es der notwendige Ausgangspunkt. Das Individuum, in sein Inneres blickend, findet, daß es sein Wesen noch nicht erschöpfend bestimmt hat, wenn es sich als erkennend erfaßt, es findet sich dann jedesmal außerdem als wollend vor. Der Leib ist also von innen besehen, d. h. seinem

Wesen nach, Wille und alle seine Aktionen nichts als objektivierte Willensakte. Das Subjekt des Wollens und das Subjekt des Erkennens sind identisch, und diese Identität ist nicht weiter ableitbar, sondern unmittelbar gegeben

Nachdem Schoppenhauer so als das Ansich des Leibes den Willen erschlossen hat, geht er vermittelst eines Analogieschlusses noch einen Schritt weiter und identifiziert den Willen mit dem Ansich der Vorstellungswelt überhaupt. Denn entweder muß man der objektiven Welt, soweit sie nicht die eigene Individualität betrifft, alle Realität absprechen, oder es muß eine anderweitige Realität erschlossen werden, ersteres ist eine Tollhausidee, letzteres ist nicht möglich. Indessen muß mit dem Begriff Wille, sofern er mit dem Ding an sich gleichgesetzt wird, eine Erweiterung vorgenommen werden derart, daß der im Menschen sich kundgebende und von Erkenntnis begleitete Wille nur als eine, und zwar die deutlichste Erscheinungsart des Willens überhaupt, aufgefaßt wird, letzterer jedoch als das Identische in jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur. In gleicher Weise sind also als Manifestationen desselben Willens nicht nur die der eigenen Individualität ähnlichen Lebensäußerungen in andern Menschen und in Tieren zu erfassen, sondern auch „die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft durch welche der Kristall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht." Dabei ist der Wille als Ding an sich streng zu trennen von jeder seiner Erscheinungen, diese sind der Zahl nach unendlich, zeitlich und räumlich bestimmt, überhaupt überall dem Satz vom Grunde unterworfen, jener ist, als Ding an sich, von alledieſem absolut frei, durch nichts bestimmt, jenseits von den Bedingungen der Möglichkeit aller Vielheit. Das geringste Individuum offenbart ihn ebenso erschöpfend wie die Gesamtheit aller seiner Objektivationsstufen. Denn in einer Stufenfolge von unveränderlichen Musterbildern,

den Platonischen Ideen, steigen die Erscheinungsformen des Willens auf von den untersten, den allgemeinen Naturkräften, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, Elastizität u. s. w. mit zunehmender Ausbildung der Individualität durch das Pflanzen- und Tierreich bis zur höchsten, der menschlichen Gattung. Diese Objektivationsstufen sind als unmittelbare Erscheinungen des Willens ebensowenig wie dieser dem Satz vom Grunde unterworfen, sie sind immer seiend, nie geworden, die ewigen Formen der Dinge. Auch im System der Objektivationsstufen ist die Einheitlichkeit des in ihnen unmittelbar erscheinenden Willens nicht zu verkennen. Sie tritt hier als allgemeine Analogie der Natur auf, indem jede untergeordnete Stufe schon eine keimhafte Anlage der höheren zeigt, da diese aus dem Streite der niedrigeren als deren Ueberwindung und Zusammenfassung hervorgeht. Indessen geht das Streben dieser unteren Stufen zu vollständiger Entfaltung ihres eigenen Wesens auch nach ihrer Unterwerfung noch weiter fort und bedarf der steten Unterdrückung durch die höhere Idee, welche demnach einen Teil ihrer Kraft ständig nach dieser Seite verwenden muß. Vermag sie in einem Organismus nicht mehr genügend Kraft hierzu aufzubringen, so werden die unteren Ideen wieder selbständig, und sie geht in diesem Individuum zu Grunde, d. h. der Organismus stirbt ab.

Dieser unablässige Kampf widerstrebender Kräfte um die Materie ist die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Er zeigt sich auf seiner untersten Stufe in der Repulsion und Attraktion, den die Materie bedingenden Kräften, und kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der Tierwelt, die zu ihrer Erhaltung einerseits die Pflanzenwelt vernichten muß, andererseits aber auch sich selbst, insofern die einzelnen Tiergattungen untereinander zur Fristung ihres Daseins einen unablässigen Kampf führen. Schließlich wird der Höhepunkt des allgemeinen Streites im Menschengeschlecht erreicht, in welchem sich alle Individuen gegenseitig bekämpfen. So erscheint der Wille in der ganzen anorganischen Natur, in der seine Erscheinungsformen dem Satz vom Grunde als Kausalgesetz unterliegen, sowie im Pflanzenreich und den vegetativen Prozessen der Tierwelt, die von obigem Satz als dem

Gesetz des Reizes beherrscht wird, als blinder, dumpfer, erkenntnisloser Drang. Auf den höheren Objektivationsstufen bedarf es wegen der komplizierteren Beschaffenheit ihrer Individuen eines feineren Hülfsmittels zur Beschaffung der Nahrung, als es die bloße Bewegung auf Reize darstellt. Dieses Hülfsmittel ist die Erkenntnis. Mit ihr ist zugleich dem erkennenden Individuum die Welt als Objekt oder als Vorstellung gegeben. „Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde, zur Aufhebung des Nachteils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben der vollendetsten erwachsen würde." Während die Tiere eine bloß anschauliche, an die Gegenwart gebundene Erkenntnis haben, verfügt der Mensch außerdem noch über die vernünftige, die ihm als das Vermögen abstrakter Begriffe Vergangenheit und Zukunft zu überblicken gestattet. In der Welt der erkennenden Individuen herrscht der Satz vom Grunde als Gesetz der Motivation. Wenn sich in dem allgemeinen Kampfe jener innere Widerstreit des Willens offenbart, so kommt nichtsdestoweniger auch seine Einheit in einer entgegengesetzten Erscheinungsform zum Ausdruck, nämlich in der allgemeinen Teleologie der Natur. Sie zeigt sich einerseits als immanente in der zweckmäßigen, inneren Anordnung aller Teile des einzelnen Organismus, durch die seine Erhaltung ermöglicht wird, andererseits als transzendente in der allgemeinen Anpassung der organischen und anorganischen Natur, sowie der Organismen untereinander. Diese Teleologie weist nicht etwa auf einen bewußt nach Zwecken wirkenden Willen, sondern ist nur die notwendige Bedingung für den Bestand einer Welt überhaupt.

Hiermit haben wir eine kurze Orientierung über die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Lehren Schopenhauers gewonnen, soweit sie notwendig erscheint zum Ueberblick über die systematische Stellung des Pessimismus, zu dessen besonderer Erörterung wir nun übergehen.

Der Pessimismus Schoppenhauers.

(1,226 ff. 1,355 ff. 2,410 ff. 2,674 ff. 2,709 ff. 5,294 ff. f. Band- und Seitenzahl der Reclamausgabe).

Metaphysische Begründung.

Die erste Wendung zum Pessimismus erfolgt bei Schopenhauer am Schlusse des zweiten Buches der Welt als Wille und Vorstellung. Nachdem er in diesem Buch seine metaphysische Lehre vom Willen als dem Ding an sich gegeben hat, geht er jetzt auf das Wesen des Willens selbst ein. Es entsteht die Frage nach dem Ziel, dem Objekt des metaphysischen Wollens. Aber aus der Unabhängigkeit des Willens vom Satz des zureichenden Grundes folgt ja ohne weiteres, daß es ein solches überhaupt nicht geben kann. Die einzelnen Willensakte unterliegen jenem Satze, der hier als Gesetz der Motivation auftritt, da sie einem erkennenden Individuum, d. h. der Erscheinungswelt zugehörig sind, aber es gibt keinen Grund dafür, daß überhaupt gewollt wird. Der Wille kennt kein anderes Ziel, als sich selbst, er ist absolut blindes und grundloses, ins Unendliche fortgehendes, dumpfes Streben. Er steckt in der Menschheit und erzeugt ihr rastloses Treiben gleichsam wie ein inneres Uhrwerk eine Puppenschar in Bewegung setzt. Denn eine andere Erklärung für die Unermüdlichkeit menschlichen Strebens kann nicht gefunden werden. Die Vorstellung von etwa zu erreichenden Zielen kommt nicht in Betracht, da alles, was vorgestellt werden könnte, sich als neues Leiden oder höchstens als kurze zurückschiebung des Schmerzes erweisen würde. Das Mißverhältnis zwischen dem unablässigen Getriebe und den erreichten wie überhaupt erreichbaren Gütern ist zu groß, als das jenes aus diesen erklärt werden könnte. Die bewegende Ursache ist keine äußere, sondern eine innere: der Wille zum Leben, ein unvernünftiger Trieb, der durch nichts Aeußeres begründet ist. Nur diese Grundlosigkeit des Willens läßt es als begründet erscheinen, daß der Mensch ein Dasein, das ihm nur Leiden bietet, so sehr liebt, daß ihm sein Ende als größtes Uebel erscheint. Der Wille will nicht das Leben, nachdem er es erkannt hat, sondern das Leben ist das Sekundäre, das sich erst einfindet, weil es blind gewollt wird.

Jede Objektivationsstufe offenbart diesen Grundcharakter. Die niedrigste, die Schwere, zeigt ein unaufhörliches, dumpfes Streben, das selbst bei der kugelartigen Vereinigung aller vorhandenen Materie nie zur Ruhe kommen würde, weil es im Inneren noch immer als Trieb zum Mittelpunkt fortbestehen müßte. Das Feste möchte als Flüssigkeit seine chemischen Kräfte entbinden, aber die Kälte hindert es am Schmelzen. Das Flüssige möchte vergasen, aber der Druck hält es zusammen. In Elektrizität und Galvanismus geht die innere Selbstentzweiung ziellos ins Unendliche. Ebendieselbe Planlosigkeit des unendlichen Strebens zeigt das Reich des Organischen. Die Pflanze treibt ihre Organe hervor bis zu den Früchten, dann stirbt sie ab. Aus den Früchten entstehen neue Pflanzen, die wieder Früchte tragen und dann zu Grunde gehen, und so ins Unendliche. Das Tier zeugt neue Tiere und stirbt, die neuen zeugen wieder neue und sterben dann. „Nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt." Jedes besitzt nur kurze Zeit, was es dem andern entrissen hat.

Für keinen versteht sich das Dasein der Welt von selbst, für jeden bedarf es einer Erklärung. Das beweist deutlich, daß dieses Dasein etwas Widerspruchsvolles in sich hat, daß es vom praktischen Gesichtspunkte aus nicht sein sollte. Keine bisherige Philosophie hat aus der Welt selbst ihre Existenz rechtfertigen können, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Erklärlich ist das Dasein nur, indem sein Prinzip als grundlos aufgefaßt wird, als blinder Wille zum Leben. Wenn der Wille vernünftig wäre, so hätte er nach Setzung des Seins bald einen Ueberschlag gemacht und erkannt, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt. Das Leben ist nicht ein Geschenk, sondern eine Schuld, die bei der Zeugung kontrahiert wurde! Mit den Leiden werden die Zinsen, mit dem Tode wird das Kapital abgezahlt. Wegen dieses Charakters seiner Grundlage, die nicht als Unvollkommenheit, sondern vielmehr als moralische, physische und intellektuelle Verzerrung erscheint, zeigt sich das Individuum mit soviel Torheiten, Fehlern und Lastern behaftet.

Psychologische Begründung.

Der Wille als Ding an sich ist ein endloses Streben, das nie befriedigt, nur durch Hemmungen aufgehalten werden kann. Wenn sich ein Hindernis zwischen ihn und sein nächstes Ziel stellt, so leidet er, erreicht er das Ziel, so ist er befriedigt. In der erkenntnislosen Natur, in der jede Kraft für unzählige andere eine Hemmung bedeutet, herrscht daher der Zustand ewigen Leidens. Eine Steigerung erfährt dieser in der Welt der erkennenden Lebewesen und erreicht seinen Höhepunkt in der vollkommensten Erscheinung des Willens, im Menschen. Die Pflanze bleibt vom eigentlichen Schmerz noch verschont, da ihr die Sensibilität abgeht. Doch schon in den untersten Tieren, wie Radiolarien und Infusorien, tritt mit beginnender Sensibilität auch die Empfindung des Schmerzes ein und steigert sich ganz bedeutend mit der Ausbildung des Nervensystems und der Entwicklung des Intellekts im Reich der Wirbeltiere. Innerhalb der menschlichen Gattung wirkt noch einmal dasselbe Gesetz in der Weise, daß sich auch hier die Intensität des Leidens parallel den verschiedenen Intelligenzgraden steigert. Die deutlichste Einsicht in die Identität von Wollen und Leiden gewinnt man daher aus der psychologischen Analyse des menschlichen Wollens.

Jedes Wollen überhaupt entspringt aus Mangel, aus Bedürftigkeit und Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Lage. Daher ist das Individuum schon sofern es überhaupt will — und eine andere Form der Existenz gibt es nicht — seinem ganzen Wesen nach auf Not und Schmerz als Daseinsprinzip gegründet. Der Wille richtet sich nun auf Objekte, die ihn dadurch reizen, daß sie ihm als Befreiungsmittel von der jeweiligen Notlage erscheinen. Wird aber dann das Objekt erreicht, so zeigt sich, daß mit seinem Besitz sein Reiz sogleich verschwunden ist und daß sich das Bedürfnis alsbald in einer neuen Form wieder einfindet. Jedes Menschenleben stellt eine solche Kette von Wollen und Erreichen dar. Dieser Zustand dauernden Leidens wird auf sein kleinstes Maß zurückgeführt, wenn Wunsch und Befriedigung ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume abwechseln. Stellt sich aber nach erreichter Befriedigung dem Willen kein neues Objekt als Ziel

für sein Streben dar, so entsteht der entsetzliche Zustand der Langeweile, in dem jeden seine Existenz als solche bis zur Unerträglichkeit quält. Denn auch mit dem bloßen Dasein, das jeder erstrebt, solange es ihm nicht sicher ist, weiß das Individuum nichts mehr anzufangen, sobald es der Sorge um seine Erhaltung ledig ist. Das sorgenfreie Leben, das als höchstes Glück erschien, läßt die Menschen sich selbst zur Last werden und alle Mittel in Bewegung setzen, ihren Zustand, den sie doch so sehr erstrebt haben, möglichst unfühlbar zu machen. Die Langeweile kann die Menschen ebensosehr zur Verzweiflung bringen wie ihr entgegengesetztes Extrem, die Hungersnot. Hunger, Langeweile und Geschlechtstrieb stellen das primum mobile dar, das die Maschine des ganzen Puppenspiels in Bewegung hält. Durch die Langeweile wird die Wertlosigkeit des Daseins schlagend erwiesen, denn sie ist die unmittelbare Empfindung der Leerheit desselben. Sie könnte gar nicht existieren, wenn das Leben irgend einen positiven Wert hätte. Was ihm einen scheinbaren Wert verleiht, ist das Streben nach entfernten Zielen, die sich, sobald sie erreicht sind, als Illusion erweisen.

Befriedigung eines Wunsches ist Einsicht in seine Eitelkeit. Je unmäßigere Freude ein Mensch empfunden hat, mit desto heftigerem Schmerz muß er sie jedesmal bezahlen, wenn ihm sein Wahn zur Einsicht kommt. Dabei war jene Freude selbst nicht etwa etwas Positives. Sie trat ein, als die Hindernisse, die der Verwirklichung eines Wunsches im Wege standen, weggeräumt waren, sie bedeutet weiter nichts als eine Befreiung von einem Leiden. Es muß erst ein Wunsch, also ein Mangel bestehen, damit durch seine Beseitigung Freude ausgelöst werden kann. Das eigentlich Positive ist also das Leiden, während alles Glück immer nur negativ ist. Das, was unserm Willen gemäß ist, empfinden wir kaum besonders als Wohlsein, erst wenn sich ihm etwas entgegenstellt, tritt sogleich ein deutlicher Schmerz auf. Furcht, Sorgen, Schmerzen, Hunger, Durst, all dieses fühlen wir, aber nicht ihre Abwesenheit. Der drei größten Güter des Lebens: Gesundheit, Jugend und Freiheit, werden wir erst inne, wenn sie verloren sind, sie sind, wie alle Güter, Negationen. Das, was ein

Tier bedarf, um zufrieden zu sein, ist Gesundheit, Nahrung, Schutz vor Witterung und Geschlechtsbefriedigung. Das Tier geht gänzlich in der Gegenwart auf und empfindet daher auch nur die Leiden der Gegenwart, die für es in der Abwesenheit jener Güter bestehen. Beim Menschen kommt die Reflexion über Vergangenheit und Zukunft hinzu, und damit entstehen Sorge, Furcht und Hoffnung, die ihn meist mehr quälen, als die Leiden des Augenblicks. Mittelst der Erinnerung findet eine Anhäufung der Leiden statt und mittelst der Reflexion eine Steigerung ihrer Empfindung. Dasselbe gilt für die Freuden, die sich aber immer in gleich große Leiden verwandeln.

Je mehr ein Genuß zunimmt, desto mehr gewöhnt sich der Mensch an ihn, d. h. desto weniger empfindlich wird er für ihn. Stunden der Freude entfliehen schnell, Stunden des Schmerzes scheinen endlos. Je weniger der Mensch das Dasein spürt, desto glücklicher ist er, also hätte er es am besten gar nicht. Der Dichter als treuer Maler des wahren Lebens ist immer genötigt, seine Helden sich mühen und quälen zu lassen nach einem ersehnten Glück, ist es erreicht, dann ist auch das Spiel aus, denn es könnte nur noch gezeigt werden, daß man einem Phantom nachgejagt ist, das der Mühe nicht lohnte. Der Grund aber dafür, daß die Menschen die schwere Last des Lebens geduldig weiter tragen, ist nicht Liebe zum Leben, sondern die Furcht vor dem Tode. Es gehört zur Eigentümlichkeit der menschlichen Sinnesart, daß sie der Gedanke an den Tod nicht beunruhigt, wenn er den Zeitpunkt seines Eintritts nicht kennt, aber wenn der Tod wirklich an das Individuum herantritt, dann wird es von der furchtbarsten Angst ergriffen, die es gibt, von der Todesangst. Es ist nicht der Schmerz, den es im Tode fürchtet, sondern sein Untergang. Es will lieber ein Leben voll Not und Angst, als den Untergang.

Empirische Begründung.

Das Leid, das im Wesen des Lebens begründet ist, zeigt sich empirisch überall in Erfahrung des täglichen Lebens und in Geschichte. Der Mensch wird mit tausend Bedürfnissen hülflos in die Welt gestellt. Das Dasein der meisten geht auf in der Sorge um seine Erhaltung, überall lauern Gefahren,

Krankheit und Not, nirgends gibt es völlige Sicherheit. Zufall, Irrtum, Torheit und Bosheit beherrschen das ganze Leben. Das Edle und Wahre kann sich selten behaupten vor dem Bösen, Hinterlistigen und Verkehrten. Kaum ein Mensch wird am Ende seines Lebens den Wunsch haben, dieselbe Kette von großen und kleinen Unfällen, Enttäuschungen und Schädigungen noch einmal auf sich zu nehmen. Häufig steigert sich die Not so gewaltig, daß selbst die Todesfurcht den Menschen nicht mehr im Leben zurückhält. Restlos Glückliche gibt es überhaupt nicht, manche sind es nur scheinbar, ganz wenige Ausnahmen sind als Lockvögel da. Selbst wenn die Summe aller Leiden geringer wäre als die der Freuden, lohnte sich das Dasein nicht, denn das Glück von Tausenden ist nicht imstande, die Todesmarter eines Einzigen aufzuheben. Die Menschen sind bestimmt, elend zu sein, und alles trägt dazu bei, diese Bestimmung zu erfüllen, vor allem sie selbst. Jeder ist für den andern ein Teufel, fast alle verfolgen sich mit Ungerechtigkeit und Grausamkeit. „Die Welt ist eben die Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin". Die Geschichte zeigt das Leben der Völker als eine Reihe von Kriegen und Empörungen mit sehr seltenen Friedenspausen. Gegenüber diesen namenlosen Leiden der Menschheit ist der Optimismus nicht nur eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart. „Wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finstern Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte, so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist".

Wenn man beobachtet, wie keiner dem Leid entfliehen kann, wie bei jedem eine schmerzvolle Enttäuschung der andern folgt, so könnte man wohl zu der Anschauung kommen, daß für jedes Individuum durch seine Veranlagung, d. h. sein Temperament, ein bestimmtes Maß von Schmerz festgelegt ist

das von außen weder verringert, noch vermehrt werden kann, wenn auch die Form wechselt. Belegt wird diese Hypothese durch die Tatsache, daß die kleinen Leiden bei großem Schmerz gar nicht, bei sonstiger Schmerzlosigkeit aber viel zu sehr empfunden werden. Ferner erschüttert oft der Gedanke an ein kommendes Glück oder Unglück den Menschen viel tiefer als der Augenblick des Eintretens. Oft sehen wir auch unglückliche oder frohe Gesichter da, wo gar kein äußerer Anlaß vorliegt, oder wo man infolge der Verhältnisse gerade die entgegengesetzte Stimmung erwarten sollte: wodurch ebenfalls bewiesen wird, daß Freude und Trauer in jedem Augenblick subjektiv und individuell bedingt sind.

Wenn man schließlich das Leben im ganzen betrachtet, wie es unbarmherzig alle Wünsche zunichte macht, alles Streben vereitelt, alle Hoffnungen zermalmt, dann erscheint es als ein großes Trauerspiel, dagegen muten uns die Einzelheiten, die Neckerei des Augenblicks, das Wünschen, Plagen und Enttäuschtwerden der Tage und Wochen mehr wie eine Komödie an. Es scheint, als ob das Schicksal die Menschen alle Leiden des Trauerspiels durchmachen ließe, ohne ihnen die Würde tragischer Personen zu gönnen, als ob es zur Not des Daseins noch den Spott hinzufügen wollte. So zeigt das Leben den Charakter einer großen Mystifikation, nicht zu sagen einer Prellerei.

Formale Begründung.

Der Wille zum Leben kennt als Ding an sich weder Vielheit noch Veränderung. Sie gehören nur seiner Erscheinung, der Welt als Vorstellung an, die sich in ihren oberen Objektivationsstufen als eine Vielheit von lebendigen Organismen darstellt, welche dauerndem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Geburt und Tod bedingen sich gegenseitig und sind gleichsam die Pole des ganzen Lebensprozesses. Das Leben ist ein steter Wechsel von Materie, in welchem sich nur die Form gleich bleibt. Es gehört zu seinem Wesen, sich in vergänglichen Individuen darzustellen, deren Form durch die Unvergänglichkeit der Gattung repräsentiert wird. Die Individuen spielen für sich selbst gar keine Rolle, sie sind nur

Erscheinungen, die ihr Leben wie ein Geschenk empfangen, aus dem Nichts hervorgehen, durch den Tod den Verlust jenes Geschenks erleiden, und ins Nichts zurückgehen. Die Gattung als Idee, als vollkommene Objektität des Willens, ist, wie dieser, nicht der Zeit unterworfen und bleibt daher auch vom Tode unberührt. Auch innerhalb des Individuums findet ein dauernder Wechsel von Leben und Sterben statt in den Vorgängen der Ernährung und Exkretion, wobei es nur auf die Erhaltung der Form, also hier des Individuums, ankommt.

Die Form des Lebens überhaupt ist die dauerlose Gegenwart. Vergangenheit und Zukunft existieren nur begrifflich. Die Gegenwart selbst aber ist ein steter Übergang vom Sein ins Nichtsein. „So ist sein Dasein (des Menschen) schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben". Die Zeit, als Form der Dinge, zeigt in ihrer Vergänglichkeit zugleich ihre Nichtigkeit. Mittelst dieser seiner Erscheinungsformen offenbart sich der Wille selbst als ein eitles und verkehrtes Streben, dessen Inhalt Leiden und dessen Ziel Vernichtung ist. „Die Zeit ist das, vermöge dessen alles jeden Augenblick unter unsern Händen zu nichts wird, wodurch es allen wahren Wert verliert". Das Leben besteht also nur durch die stete Hemmung alles Strebens, diese Hemmung bedeutet Leiden, aber mit ihr hört auch gleich das Leben auf: woraus hervorgeht, daß Glückseligkeit im Leben schon rein formell unmöglich ist.

Erlösungslehre.

Die Welt mit allem, was in ihr ist, hat keinen andern Grund, als den einen Willen, der selbst grundlos ist. Sie kann also für ihr Leiden nur sich selbst verantwortlich machen, denn sie ist durch und durch Wille, und Wollen heißt Leiden. Das gilt für die Gesamtheit wie für jedes einzelne Wesen, da es den ganzen Willen ungeteilt in sich trägt. Jedes Schicksal ist verdient, weil es gewollt ist: dies ist die ewige Gerechtigkeit. Es folgt aber auch daraus, daß das Leiden nicht enden wird, solange das Wollen dauert, d. h. solange der Wille sich selbst bejaht. Die Bejahung des Willens äußert sich in allen Handlungen, die sich auf die Erhaltung des Individuums und der

Gattung beziehen. Wenn man die Welt von der Seite ihres Ansichs, vom Willen zum Leben aus betrachtet, so ergibt sich als dessen größtmöglichste Bejahung die Erzeugung neuer Individuen. Alle anderen Handlungen sind dem Grade nach geringere Bejahungen des Willens, da sie sich nur auf das handelnde Individuum allein beziehen, hier aber wird das Leben nicht als individuelle Erscheinungsform, sondern als Wille zum Leben überhaupt bejaht. Mit dem Leben aber ist zugleich auch Leiden und Tod auf unbestimmte Zeit hinaus mitbejaht.

Die einzige Möglichkeit der Erlösung vom Leiden ist demnach die Verneinung des Willens zum Leben. Auf zwei Wegen kann der Mensch zu dieser Einsicht gelangen, abgesehen von der vorübergehenden Erlösung durch die ästhetische Kontemplation. Wer nicht ganz gedankenlos einen Tag dem andern folgen läßt, der sieht sich bald vor die Frage gestellt, warum ihm wohl in dieser Welt, in der er nach seiner Ansicht doch glücklich werden soll, immer alle Freuden alsbald wieder in Leiden umschlagen. Er erkennt früher oder später, meist durch ein besonders großes Unglück zum Nachdenken veranlaßt, daß es eine Täuschung ist, den Grund allein in persönlichem Mißgeschick oder in einer besonders unglückseligen Verkettung der Umstände oder in der Absicht übelwollender Menschen anzunehmen, daß er viel mehr bei unbefangener Betrachtung überhaupt keinen andern Verlauf der Dinge erwarten konnte und weiterhin erwarten kann. Auf diese Weise dämmert ihm allmählich die Einsicht, daß überhaupt jene eudämonistische Grundannahme über seinen Daseinszweck verkehrt war, sondern vielmehr gerade das Leiden die wahre Bestimmung des Menschen ist. In dieser Erkenntnis erscheint ihm das Leben nicht mehr rätselhaft und dessen Zweck, die Verneinung des Willens zum Leben, bleibt ihm nicht länger verborgen. Es vollzieht sich eine radikale Sinnesänderung und innere Umkehr in ihm, er entsagt für immer allen Ansprüchen und Begierden und nimmt alle Leiden auf sich.

Der andere, viel schwierigere und seltener gefundene Weg führt nicht aus der durch eigene Empfindung vermittelten, sondern aus reiner, unmittelbarer Erkenntnis zur Mortifikation

des Willens. Die Erkenntnis des unphilosophischen Individuums unterliegt dem| prinzipium individuationis, d. h. sie ist an Raum und Zeit gebunden und kann daher die Welt nur als eine Vielheit von selbständigen Einzelwesen erfassen. Auf diesem Standpunkt bleibt es bei weitem der Mehrzahl der Menschen verborgen, daß jeder nur eine Erscheinung eines an sich seienden, einzigen, ungeteilten Willens ist. Nur sich selbst erfaßt jeder in seinem Innern unmittelbar als Wille zum Leben, daher ihm dieser als ein eigener, selbständiger, nur in ihm vorhandener Wille erscheint, während ihm die ganze übrige Welt nur mittelbar als Vorstellung gegeben ist. Daher ist jedem sein eigenes Selbst das Wichtigste von allem, für dessen Erhaltung ihm kein Opfer zu groß ist. Aus dieser einem jeden natürlichen, egoistischen Gesinnung geht alles Unrecht und Laster, sowie der fürchterliche, früher erwähnte Krieg aller gegen alle hervor.

Ganz anders aber enthüllt sich dem forschenden, nicht im principium individuationis befangenen Blick das wahre Wesen der Dinge. Dieser erkennt, daß es ein Wille ist, der sich in ihm, wie in allem andern offenbart, und daß er sich selbst als diesen ganzen, einen Willen vorfindet; ferner, daß dieser Wille seinem Wesen nach Leiden ist und somit er die Leiden der ganzen Welt zu tragen hat. Ein solcher Mensch findet in jedem, auch dem unbedeutendsten Wesen, sich selbst wieder und fühlt dessen Leid als sein eigenes. Aus dieser Gesinnung entspringt alle wahre Moralität, die sich hiernach als Vorstufe der gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben charakterisiert. Denn diese letztere ist die unmittelbare Folge aus jener Erkennntnis, da jetzt der Mensch nicht mehr geneigt ist, dem Leiden noch Existenz zu sichern, dadurch, daß er weiterhin das Leben bejaht. Kein Ding ist mehr imstande, Motiv seines Wollens zu werden, vielmehr ist ihm jene Einsicht zum Quietiv seines Willens geworden. Sein Zustand ist „freiwillige Entsagung, Resignation, wahre Gelassenheit und gänzliche Willenslosigkeit? Sein tugendhafter Lebenswandel steigert sich jetzt zum asketischen. Er vergilt jedes Unrecht mit Liebe, ist gänzlich wunschlos, lebt in Keuschheit und freiwilliger Armut, mortifiziert seinen Leib, als Objektivität des Willens, durch

Fasten, Kasteiung und Selbstpeinigung. So verbringt der Heilige sein Leben, von außen zwar freudlos und voller Pein, in Wahrheit aber voll innerer Heiterkeit, tiefer Ruhe und gänzlicher Schmerzlosigkeit. Der Zustand, der in der ästhetischen Kontemplation nur vorübergehend erreicht werden kann, wenn das Subjekt durch Anschauung der Ideen auf kurze Augenblicke mit dem Objekt in reiner, willenloser Erkenntnis in eins verschmilzt, dieser Zustand wird jetzt allmählich zum dauernden, wenn auch der Heilige, da mit seinem Leib sein Wille der Möglichkeit nach noch lebt, durch steten Kampf dessen Verneinung aufs neue erringen muß.

Einen andern Weg zur Erlösung als die Selbsterkenntnis des Willens gibt es nicht. Von dieser Erlösung selbst aber kann keine andere Erklärung gegeben werden, als daß sie eben das Nichts ist, d. h. sie kann nur negativ bestimmt werden als das Nicht-mehr-Wollen, da unserer an den Willen gebundenen Erkenntnisweise eine andere Realitätsvorstellung nicht möglich ist.

Soweit Schopenhauer. Wir kommen jetzt zum zweiten Teil unserer Untersuchung, der sich mit den historischen Beziehungen unseres Problems zu Schopenhauer befaßt.

Der Pessimismus in der Geschichte der Philosophie in seiner Beziehung zum Pessimismus Schopenhauers.

Wenn man vom Standpunkte der allgemeinen Kulturgeschichte den Pessimismus als Stimmung in seinen Anfängen aufsuchen wollte, so würden sich wohl Spuren finden, soweit überhaupt menschliche Urkunden in die Vorzeit zurückreichen. Man darf daher von dem Pessimismus in dieser Form sagen, er ist so alt wie die Menschheit. Dagegen ist der Pessimismus als philosophisch begründete Weltanschauung keineswegs so alt wie die Philosophie. Die ersten Probleme, die sich das philosophische Denken gestellt hat, waren nicht axiologischen, sondern ontologischen Charakters. Das ist kein Zufall. Ein anderer Anfang wissenschaftlicher Weltbetrachtung wäre undenkbar, denn dem Werturteil muß jederzeit die Kenntnis des Objekts vorausgehen. Als dann das Subjekt im weiteren Verlauf seiner Bemühungen um das Objekt zu der Einsicht kam, daß ihm dieses immer nur im Rahmen seines Bewußtseins gegeben ist, da waren es vor allem erkenntnistheoretische, psychologische und metaphysische Fragen, deren Lösung sich das philosophische Denken zuzuwenden hatte. Im Zusammenhang dieser Untersuchungen war natürlich die Möglichkeit zu gelegentlichen Bemerkungen über die persönliche Lebensauffassung des einzelnen Denkers nicht verschlossen. Und so finden sich in der Tat in den überlieferten Bruchstücken und Schriften der vorsokratischen Philosophie zahlreiche Stellen, die von der Eitelkeit des Daseins, der Vergänglichkeit des Glücks, dann auch wieder von der Schönheit und Vollkommenheit der Welt reden. Da es sich aber hier mehr um momentane

Stimmungen, als um integrierende Bestandteile der Systeme handelt, so wäre es ungerechtfertigt, daraufhin ihre Urheber als Pessimisten oder Optimisten im philosophischen Sinne des Begriffs zu bezeichnen.

Die drei ältesten jonischen Schulen untersuchen die Welt nur nach dem Stoff, aus dem sie besteht, und nach der Art ihrer Zusammensetzung. In diesem Sinne wird Thales auch von Schopenhauer erwähnt (1, 226). Auch in der pythagoreischen Zahlenlehre handelt es sich lediglich um eine substantielle Welterklärung. Außer dieser aber wird den Pythagoreern noch eine Reihe religiöser und ethischer Lehren zugeschrieben, die ohne Verbindung mit ihrer eigentlichen Philosophie wahrscheinlich in den orphischen Mysterien ihren Ursprung haben (Zeller). Das gilt vor allem von ihrem Hauptdogma, der Seelenwanderung. Die Seele lebt im Körper wie in einem Gefängnis oder Grab, in dem sie wegen früherer Fehltritte ihre Strafe abzubüßen hat. Nach ihrer Befreiung geht sie, je nachdem ihr Verhalten gewesen ist, entweder in andere Tier- oder Menschenleiber zu weiterer Läuterung oder in den Tartarus, oder, wenn sie sich würdig gezeigt hat, in eine höhere Welt (s. Diels, Fragm. d. Vors. 3. A., I 32 B. 14). Schopenhauer kommt in seiner Begründung des Pessimismus an verschiedenen Stellen auf die pythagoreische Anschauung zu sprechen (2, 716, 732, 740, 316). Er bezeichnet als den wahren Sinn der pythagoreischen Anschauung von einer vorzeitlichen Schuld der Seele, daß der Mensch dadurch, daß er überhaupt ins Dasein trete, eine Schuld auf sich nimmt. Denn er ist nicht erst soeben aus dem Nichts geworden, sondern der ewige Wille, dessen Leiden er durch seine Bejahung auf sich nehmen muß. Er zitiert hier den oft von ihm angeführten Spruch Calderons: Tues el delitto mayor del hombre es haber nacido. Indessen darf man diese Anschauungen der Pythagoreer, die sich außerdem in ähnlicher Weise in den ethischen Lehren früherer Jahrhunderte wiederfinden, nicht als wissenschaftlich begründeten Pessimismus bezeichnen. Denn einmal geben sie nur die Unterlage für ein ernstes, sittliches Streben ab, das seinerseits durchaus optimistisch ist, andererseits fehlt dieser ganzen pythagoreischen Ethik überhaupt jede

wissenschaftliche Begründung und jeder Zusammenhang mit ihrer Physik, wegen der allein sie in der Geschichte der Philosophie eine Stelle haben.

Den gleichen naturphilosophisch-physikalischen Charakter trägt auch die eleatische Philosophie. Von ihr erwähnt Schopenhauer (1, 426) den Parmenides, dessen Lehre vom Eros er auf Grund von Aristoteles (Metaph. 1, 4) in Beziehung setzt zu seiner Metaphysik der Geschlechtsliebe. Wie sich im Geschlechtstrieb die stärkste Willensbejahung äußert, so bewirkt der Eros bei Parmenides die gleichsam als geschlechtliche Vereinigung aufzufassende Mischung der Elemente des Lichten und Dunklen, aus denen die Sinnenwelt besteht.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι.
πάντα γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐνατίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρωι.
πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων·
(Diels, Fragm. d. Vors. 3 A., I, 18 B., 12—13.)

Von den Physikern des fünften Jahrhunderts gibt Heraklits Philosophie am ehesten Veranlassung, vom Pessimismus für sich in Anspruch genommen zu werden. Schopenhauer tut dies auch an zwei Stellen (2, 691, 732). Einmal zitiert er aus Etymologicum magnum den Vers *τῳ οὖν βιῳ ὀνομα μεν βιος, ἐργον δε θανατος* (der Vers scheint übrigens falsch zitiert, es muß heißen: *τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος* (s. Diels I 12 B. 48), dann läßt er den Clemens Alexandrinus in Übereinstimmung mit seiner Ansicht unter andern den Heraklit als Lehrer des Pessimismus bezeichnen. Tatsächlich liegt es nahe, seine in biblisch-feierlicher Rede vorgetragene Lehre von der absoluten Unbeständigkeit aller Dinge pessimistisch auszudeuten, zumal im Zusammenhang mit seiner tiefen Menschenverachtung. Auch erscheint der Verfasser der Bruchstücke zweifellos als ein Mensch von sehr melancholischer Gemütsart. In Wahrheit entspricht eine solche Auffassung keineswegs dem wirklichen Sachverhalt. Man darf über seiner Lehre von der *ἔρις* nicht die sie ergänzende von der *ἁρμονίη* übernachlässigen. Dieselbe Macht, welche die Gegensätze auseinandertreibt, vereinigt sie auch wieder, Streit und Einheit

bedingen sich gegenseitig und erzeugen erst durch ihre Wechselwirkung das Dasein. Hierin zeigt sich die verborgene Harmonie der Welt, die göttliche Weisheit oder der Logos, der alles regiert; und zwar wird dieser im pantheistischen Sinne aufgefaßt, als identisch mit der Welt, in der er in ewiger Gesetzmäßigkeit wirkt. Die heraklitische Eris erscheint keineswegs als Offenbarung der Nichtigkeit alles Irdischen, sondern im Gegenteil als notwendige, konstituierende Erscheinungsform der allweisen, weltbildenden Urkraft. Auch Zeller (Philos. der Griechen, 5. A. I, 2 S. 733, A.) tritt jeder pessimistischen Interpretation Heraklits ausdrücklich entgegen: „Von der Masse der Menschen hat Heraklit allerdings eine herzlich schlechte Meinung, aber von der Vortrefflichkeit des Weltganzen die allerbeste, und auch dem Menschen wollte der Philosoph, welcher das Gemüt desselben für seinen Dämon und die Zufriedenheit mit der Weltordnung für seine höchste Aufgabe erklärte, die Möglichkeit, glücklich zu sein, selbstverständlich nicht abschneiden. Ob dieser Standpunkt, folgerichtig festgehalten, einen Heraklit nicht ebensogut, wie einen Leibniz, auch zu einer milderen Beurteilung seiner Mitmenschen hätte veranlassen müssen, kann hier ununtersucht bleiben; daß tatsächlich der ausgesprochenste metaphysische Optimismus mit einer höchst pessimistischen Beurteilung der Menschen zusammen sein kann, zeigen schon die Stoiker, diese großen Bewunderer Heraklits."

In der zuletzt angeführten Stelle Schopenhauers wird auch von Empedokles gesagt, daß er den „Pessimismus gelehrt" habe, und wiederholt wird diese Ansicht 5,316 mit Bezug auf seine Lehre vom Herabstürzen der Seelen aus dem Himmel auf die Erde und ihre Wanderung durch die Tier- und Menschenleiber. Sie ist enthalten im dritten Buch der *φυσικά* und in den *καθαρμοί*. Empedokles führt hier aus, daß nach einem uralten Götterbeschluß diejenigen der Dämonen, die einen Mord begangen oder einen Meineid geschworen haben, dreißigtausend Horen von den Seligen verbannt werden, die Mühen des Lebens auf sich nehmen müssen und im Laufe der Zeit unter allen möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren werden. Auch er selbst ist einst auf diese Weise von

Gott verflucht. Er schildert dann die harten Schicksale der unseligen Geister und verheißt den frommen Menschen, daß sie langsam, nachdem sie zu Sehern, Sängern, Aerzten und Fürsten unter den irdischen Menschen geworden sind, wieder zu den seligen Göttern emporsteigen werden (Diels I, 21 B 112–153). Zeller (Ph. d. Gr. 5 A. I, 2 S. 806–817) hat eingehend nachgewiesen, daß Empedokles seine Seelenwanderungslehre samt den sich an sie anschließenden religiösen Anschauungen der orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung entnommen hat, ohne sich im geringsten Mühe zu geben, die Widersprüche, in denen sie zu seiner in anderm Zusammenhang vorgetragenen wissenschaftlichen Physik steht, zu beseitigen oder überhaupt den Versuch einer selbständigen wissenschaftlichen Begründung zu machen. Man darf also keineswegs den Philosophen Empedokles als einen Pessimisten bezeichnen und den Mystiker nur sehr bedingter Weise, da ja auch für ihn eine Rückkehr der geläuterten Seele zu den Göttern möglich ist.

Die mechanistische Naturerklärung Demokrits, sowie seine ethischen Anschauungen, die im Sinne der unsystematischen traditionellen Ethik als selbstverständliches Ziel die Glückseligkeit haben, können ebensowenig unter die Kategorien des Optimismus oder Pessimismus gebracht werden wie des Anaxagoras Lehre vom *Νοῦς*, der außerdem weder eine Ethik noch eine Religionsphilosophie angegliedert ist. Auch werden beide Denker von Schopenhauer nirgends in diesem Zusammenhange erwähnt.

Die seit den Perserkriegen veränderten sozialen Zustände brachten die gewaltige Ausdehnung des wissenschaftlichen Interesses auf alle Kreise der im öffentlichen Leben stehenden, sie brachten so auch eine neue Art des Lehrens und Lernens, die Sophistik. Das Programm der Sophisten war, „zum Handeln und Reden, zur Leitung des Hauses wie des Gemeinwesens geschickt zu machen." Das Ziel sollte erreicht werden durch eine neue Form der Wissenschaft, die Rhetorik. (vgl. zu der folgenden Darstellung die neue Lösung des sokratischen Problems von H. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913). Sie bemächtigte sich in eklektischer Weise aller Ergebnisse früherer Wissenschaften,

soweit sie praktisch von Nutzen werden konnten. Ihrer ganzen Tendenz nach hat es die Sophistik auf eine den Grundsätzen der Vernunft entsprechende, sittlich-soziale Reformierung der Kultur abgesehen. Und daß in der Tat ein Bedürfnis zu einer solchen Reform vorhanden war, darin war auch der Mann mit den Sophisten einig, der dann wirklich einer der großen sittlichen Reformatoren der Menschheit geworden ist, Sokrates. Aber er hat erkannt, daß die Sophistik ihr Ziel verfehlen mußte, weil sie es in ihrem eklektischen Dilettantismus noch gar nicht erkannt hatte, denn das eigentliche Verständnis für das Wesen der neuen Sittlichkeit war ihr nicht aufgegangen. Der Untergang des alten Glaubens und die beginnende, alles zersetzende philosophische Skepsis schienen dem Nihilismus in Sitte und Religion direkt in die Arme zu treiben. Pessimismus und Verzweiflung begannen aus der Tiefe der glänzenden Außenkultur ihr Haupt zu erheben. Hier, im tiefsten Bedürfnis geistig-sittlichen Elends setzte Sokrates sein Erlösungswerk an, und nur auf diesem Boden konnte es wachsen. Sokrates will nicht nur vom Leid befreien, sondern auch das positive Glück bringen, er ist durchaus Optimist. Aber — und darin beruht der spezifisch ethische Charakter seines Optimismus — das, was er als das einzige Glück ansieht, ist nichts anderes als die sittliche Vollkommenheit des Individuums. Das Glück ist nicht der Zweck der Tugend, sondern die Tugend ist durchaus autonom, sie ist das Glück selbst. Es gibt kein anderes Glücksempfinden, als das Bewußtsein des sittlichen Besserwerdens. In diesem Sinne allein war Sokrates Eudämonist und Utilitarist.

Eine inhaltliche Bestimmung seines neuen Lebensideals hat Sokrates nicht gegeben, wohl um die sittliche Autonomie und Autarkie nicht zu gefährden. Und doch knüpft an diesen Punkt die Weiterentwicklung der Sokratik an in den sogenannten sokratischen Schulen. Bereits bei Antisthenes erfährt das sokratische Ideal eine merkliche Verengung, indem es hier den Charakter des erbitterten Kampfes gegen das sinnliche Triebleben und natürliche Lustbegehren annimmt. Es gilt nicht mönchische Ertötung der Triebe selbst, aber absolute Vernichtung der Genuß- und Lustgefühle, die sich an die Befriedigung

natürlicher Bedürfnisse knüpfen wollen. Denn eine solche Verquickung täuscht einen Zustand als Glück vor, der nicht der rechte ist und den Menschen in Abhängigkeit bringt von seinen Leidenschaften und all den unzähligen Dingen und Verhältnissen, die deren Objekt werden können. So charakterisiert sich das Tugendideal des Antisthenes seinem Wesen nach als Kulturverneinung.

Während nun Antisthenes und seine Jünger den Glückseligkeitszustand nur in der Bedürfnislosigkeit, d. h. in wunschloser Unabhängigkeit von den Lokungen und Freuden der Welt, verwirklicht sehen, stellt Aristipp von Cyrene dieser negativen Bestimmung gegenüber die durchaus positive und entgegengesetzte des unbedingten Genusses auf, wobei es allerdings durchaus nötig ist, daß die innere Freiheit des Menschen unangetastet bleibt, an welcher Möglichkeit er nicht zweifelt. Der Wert des Lebens liegt ihm in der Befriedigung, die der Genuß gewährt.

Seine Nachfolger haben den Genuß bald in feinerer, bald in gröberer Weise bestimmt. Eine Sonderstellung unter ihnen nimmt Hegesias ein. Er vertritt ebenfalls die Ansichten Aristipps, aber er zieht eine Folgerung aus diesen Voraussetzungen, die schließlich zur Selbstvernichtung dieses Eudämonismus führt. Er sucht die Summe der Lust zu bestimmen, die das Leben dem Menschen bietet, und findet sie, an der vorhandenen Unlust gemessen, so gering, daß das Leben seine Erhaltung gar nicht verlohnt. Hegesias sieht sich schließlich zu der paradoxen Lehre gedrängt, daß wahres Glück nur in der Ertötung alles Glücksverlangens liege, in der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle angenehmen Eindrücke des Lebens, ja sogar gegen dieses selbst. Es wird berichtet, daß er durch seine ergreifenden Vorträge viele Hörer zum Selbmord veranlaßt hätte. Cicero (Tusc. I, 34) schreibt darüber: A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. Et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent. Nach Diogenes Laertius (II, 86) erhielt er aus diesem Grunde den Beinamen ὁ Πεισιθάνατος. Diogenes berichtet hier (II, 94)

eingehend über seine Lehre: *τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι. τὸ μεν γαρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δε ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι· τὴν δε τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι.*

So wird Hegesias zum ersten Vertreter eines wissenschaftlich begründeten Pessimismus. Bei ihm offenbart sich klar die innere Unmöglichkeit des Eudämonismus, denn seine letzte Konsequenz ist der Pessimismus, er ist seine „immanente Kritik" (Windelband). Merkwürdigerweise wird er von Schopenhauer nirgends erwähnt.

Einen wesentlich andern Verlauf nimmt die Weiterentwicklung der Sokratik bei seinem größten Schüler Plato. Indem er in der sokratischen Forderung des sachkundigen Wissens den Kernpunkt der neuen Lehre, und die Sachkenntnis als wesensgleich mit der Einsicht in den Unterschied von Recht und Unrecht erfaßt, wird von ihm das sokratische Denken erst zur eigentlichen Philosophie oder Wissenschaft umgewandelt. Der Prozeß der Systematisierung und Theoretisierung der Wissenschaft erreicht dann seinen Höhepunkt in Aristoteles. Die Weltanschauungen beider Denker gipfeln in einer durchaus lebenbejahenden, idealistischen Metaphysik. Die Welt ist bei Plato die Realisierung der Idee des Guten, und die Sinnenwelt, so unvollkommen sie für sich betrachtet ist, gewinnt insofern Wert, als sich in ihr jene Verwirklichung der höchsten Idee darstellt (vgl. Symposion 29). Die an sich völlig gestaltlose Materie (*ἄπειρον*) wird von dem Demiurg der Form (*πέρας*) unterworfen und tritt erst dadurch in die Realität. Als Vorbild dient dem Demiurg die höchste Idee, die Idee des Guten, die er *κατὰ τὸ δυνατόν* nachzubilden hat, d. h. soweit es die widerstrebende Beschaffenheit der Materie zuläßt. In letzterer allein haben also alle Unvollkommenheiten der Erscheinungswelt ihren Ursprung, (vgl. die bewußt mythische Darstellung — *εἰκότες μῦθοι* — im Timäus). Während Platon im Symposion die Sinnenwelt nur hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit der Idee betrachtet und als ihr Abbild begeistert preißt, betont er im Phaidon gerade ihren negativen Charakter, ihre Unangemessenheit an die Idee (vgl. Phaidon 28 die Gegen-

überſtellung: *τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον . . . . . τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα.*

Von Schopenhauer wird Platons Lehre von der ſinnlichen Welt als dem ewig Werdenden, nie Seienden öfters herangezogen als Bekräftigung ſeiner eigenen Auffaſſung der Vorſtellungswelt. (2, 732; 740. 295; 296; 301). Eine Gegenüberſtellung der Syſteme gerade dieſer beiden Denker würde bei der Gemeinſamkeit mehrerer grundlegender Prinzipien den großen Gegenſatz zwiſchen Platons Optimismus und Schopenhauers Peſſimismus ſchlagend zu Tage treten laſſen.

Ein weſentlich anderes Gepräge trägt nun aber die Zeit und die Philoſophie, die auf dieſe größte Epoche des antiken Geiſteslebens folgt. Der Untergang des alten Glaubens, den die wiſſenſchaftliche, der nationalen Selbſtändigkeit, den die politiſche Entwicklung gebracht hatte, löſte in dem Geſamtbewußtſein der Gebildeten eine tiefe, innere Haltloſigkeit und Verzweiflung aus. Den Gedanken der Wertloſigkeit des Lebens hat wohl kein Zeitalter ſo tief und anhaltend in ſeiner Literatur zum Ausdruck gebracht, wie das helleniſtiſch-römiſche. Man klagt das Leben an, ſucht raſtlos nach neuen Gütern, die es wieder wertvoll machen können, und hat nur noch inſofern Intereſſe an der Philoſophie, als man dieſe Güter, oder doch wenigſtens Schutz und Rat gegen die Not des Lebens, bei ihr zu finden glaubt (vgl. Sen. Ep. 20 f. 50 f. 54 f. Consol. ad Marc. 20 Consol. ad Polyb. 30 Nat. Quaest. V, 18 Plin. Nat. Histor. VII, praef. 2 Plut. Consol. ad Apoll. p. 118 Hor. Od. I, 18, 4 I, 19, 13 Serm. II, 6, 93 Marc. Aur. II, 15 f. Cic. Tusc. I, 49 f. Pind. Pyth. III, 145 (Bibl. Teubn.), welche Namen auch ſämtlich von Schopenhauer erwähnt werden). Daher mag es merkwürdig erſcheinen, daß dieſe Zeit kein geſchloſſenes Syſtem des Peſſimismus hervorgebracht hat. Man darf als Grund wohl annehmen, daß ſie in ihrer geiſtigen Erſchlaffung die ſyſtematiſche Geſtaltungskraft überhaupt eingebüßt hatte. So verſchwindet das rein theoretiſche Intereſſe an der Philoſophie und ein lediglich praktiſches tritt an ſeine

Stelle. Es erzeugt in der Stoa und im Epikureismus weniger eine Fortbildung, als eine eklektische Umbildung der älteren Lehren. Schopenhauer sagt von den Stoikern (2, 710), daß sie sich vergeblich bemüht hätten, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen; denn ihren Bemühungen hätte eine falsche Voraussetzung zu Grunde gelegen, nämlich die Schuldlosigkeit des Menschen an seinem Dasein. Zunächst hat Schopenhauer darin Recht, daß der Zweck der stoischen Ethik war, den Menschen unabhängig und glückselig zu machen. Überhaupt ist für die Stoa die Philosophie in erster Linie Ethik, welcher Begriff allerdings von ihnen weiter als im gewöhnlichen Sinne gefaßt wird. Denn da wahre Tugend immer an Erkenntnis gebunden ist, so gehören zur Begründung der Sittlichkeit auch logische und physikalische Kenntnisse. (vgl. Sen. ad Lucil. Lib. XIV, 99 nam nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa. Non enim quemadmodum in iis, qui aliquid ex distanti loco ferire conantur, alibi est qui petit, alibi quod petitur. Nec quemadmodum itinera quae ad urbes perducunt, sic viae ad virtutem sunt extra ipsam: ad virtutem venitur per ipsam, cohaerent inter se philosophia virtusque. Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem usw.) Die Weltanschauung der Stoiker ist ein theologisch-materialistischer Monismus. Wenn sie auch zwischen Stoff und Kraft unterscheiden, so wird die letztere doch nichtsdestoweniger selbst als eine feine materielle Substanz aufgefaßt. Aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt schließen sie, daß alle wirkenden Kräfte aus einer natürlich ebenfalls materiellen Urkraft herstammen, die das vollkommenste und intelligenteste Wesen sein muß. Das gesamte Weltgeschehen unterliegt unbedingt dem von dieser vollkommensten Vernunft bestimmten einheitlichen Gesetze. (vgl. Armin, Stoic. vet. fragm. II, 633). Daraus ergibt sich die absolute Vollkommenheit der Welt. Die Rechtfertigung der Übel kann bei der materialistischen Weltanschauung der Stoiker nicht wie bei

Plato aus dem Wesen der Materie gewonnen werden. So erklären sie die physischen Übel als notwendige Folge und Ergänzung der Vollkommenheit, als negative Bedingung zur zweckmäßigen Realisierung des göttlichen Weltplanes. (Vgl. Plut. *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (S. 162 C. Sen. nat. quaest VI, 3. Illud quoque usw.). Das ungerechte Verhältnis in der Verteilung von Glück und Unglück unter die guten und schlechten Menschen suchen sie als den Tatsachen nicht entsprechende, falsche menschliche Auffassungsweise hinzustellen. Denn Unglück könne nur der Schlechte als solches empfinden, während es dem edlen Menschen als Stärkung seiner sittlichen Widerstandskraft zu gute käme. (Vgl. Sen. De prov. 1. 2. ep. 85. Marc. Aur. IV, 49, VII, 54 Stoic. vet. fragm. II, 1178). Bei Erörterung der moralischen Übel gestehen sie zu, daß die göttliche Weltregierung eben nicht in der Lage gewesen sei, den Menschen zum sittlich unfehlbaren Wesen zu machen, weil das Gute ohne das Böse als solches nicht hervortreten könne. (Vgl. Stoic. vet. fragm. II, 1169—70 II, 1181—82; Plut. De com. not. 16,2 Marc. Aur. VI, 42). Diesem theoretischen Optimismus der Theodicee gegenüber vertreten sie in der Ethik Grundsätze, welche die Entsagung bis zur Lebensverneinung steigern. Der Mensch hat die Aufgabe, sich dem gesetzmäßigen Weltgeschehen, das er von allen Lebewesen allein als solches erkennen kann, mit Bewußtsein einzuordnen. Darin besteht die höchste Tugend, die allein Glückseligkeit zu gewähren vermag. Das, was den Menschen in diesem Bestreben stört, sind die Affekte, daher ihre Negierung das eigentliche Wesen der Tugend ausmacht. Wie die Tugend, und durch sie die Glückseligkeit das höchste Gut ist, so ist sie auch das einzige, und ebenso ist das einzige absolute Uebel die Schlechtigkeit. Alle andern Dinge gehören nicht unter das Verhältnis von Gut und Böse, sondern sind schlechthin gleichgültig, Adiaphora (vgl. Stob. eclog. phys. et ethic. II, S. 27 *τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ ἀδιάφορα* usw. Daf. S. 41 *διειλυθότες δ' ἱκανῶς* fgde. Plut. De stoic. repugnantiis S. 255 [Teubn. Bd. 6] *ἔτι δὲ μᾶλλον τῇ ἀποδείξαι* fgde. Daf. vorher S. 234 *ταῦτα μὲν ἐν τούτοις* fgde.).

Auch das Leben selbst gehört zu diesen Adiaphora, wenn

es daher den Verhältnissen angemessen erscheint, das Leben freiwillig aufzugeben, so ist dies unbedingt zu tun: gerade in diesem Schritte zeigt der Mensch die höchste sittliche Freiheit, (vgl. Sen. ad. Luc. S. 90 alia genera mortis fgde; das. S. 272 nemo tam imperitus est fgde; das. S. 303 Zenon noster fgde.).

Einen entgegengesetzten Standpunkt nimmt Epikur ein mit seiner mechanistisch-materialistischen Weltansicht, seinem Indeterminismus und seiner Erneuerung der Lustlehre. Die Lust — er gibt der geistigen den Vorzug vor der körperlichen — ist ihm das höchste Gut und steht so auch über dem Leben selbst. Das Leben darf freiwillig aufgegeben werden, wenn es durch Schmerzen unerträglich gemacht wird. Scharfe Angriffe führt er gegen die stoische Theodicee, unter Hinweis auf die vielen Uebel und Unvollkommenheiten in der Welt. Die Möglichkeit, daß Gott die Uebel aufheben wollte und nicht konnte, oder daß er es konnte, aber nicht wollte, oder endlich daß er es weder konnte noch wollte, ist nicht denkbar, es wäre seinem Wesen nur das eine gemäß: sie aufheben zu können und zu wollen. Sie sind aber in Wahrheit nicht aufgehoben: kann es da überhaupt eine Weltvernunft geben? (vgl. Lactant. De ira Dei 13,19; Lucr. De rer. nat. II, 1090 fgde. S. 62; V, 196 fgde. S. 136; Diog. 76 f. 97, 113). Vor allem findet sich bei Epikur die gleiche Lehre vom negativen Charakter der Lust, die wir bei Schopenhauer als psychologische Begründung seines Pessimismus gefunden haben. Daß alle Lust ihrem eigentlichen Wesen nach nur Schmerzlosigkeit ist, ist eine Grundlehre der Epikurer. (Vgl. Diog. 131, 136, 139, 144. Plut. Bd. 6, S. 368 ὅτι οὐδ' ἡδέως f. Lucr. II, 14, S. 32 Sen. ep. mor. VII, 4, S. 150, Sen. ad Paulin. 14, 2, S. 300, Cic. De fin. bon. I, 11, 37 S. 106 De benef. IV, 4, 1 S. 87).

Schopenhauer zitiert in diesem Sinne Lucrez zweimal 1, 413 aus Buch III Vers 1095 (nach Bibl. Teubn. Vers 1080) Sed dum abest usw. und 1, 414 aus Buch II 1—4 Suave, mari magno usw. Nicht minder energisch als die Epikureer bekämpft Karneades die Theodicee. Auch er betont die Leiden und Übel der Welt, sowie die Ungerechtigkeit im ganzen Welt-

geschehen überhaupt. Er begnügt sich nicht mit diesem Hinweis, sondern stellt die noch tiefergehende Frage, woher denn in einer Welt, die das Erzeugnis der Vernunft sein soll, soviel offenbar Vernunftwidriges kommen könne, wie es sich besonders überall im sündhaften und törichten Handeln des Menschen offenbare. (Cic. Acad. prior. II, 38, 120, S. 73 De nat. deor. III, 32, 80 ff. S. 135). Die Verteidigung der Stoiker gegen solche Einwände hat es nicht über ziemlich platte Ausflüchte hinausgebracht (Plut. De Stoic. rep. 44, 6 S. 271).

Während der Eklektizismus überhaupt keine neuen eigenartigen Gedanken hervorzubringen vermocht hat, verleugneten die Skeptiker jede Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Das Bedürfnis nach Wahrheit aber war damit nicht begraben. In den alexandrinischen Philosophenschulen suchte und fand man einen andern Weg, der zu ihr hinführte mit Hülfe der Offenbarung. So fand im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert eine Verschmelzung von pythagoreischen, platonischen und jüdisch-religiösen Anschauungen statt, welche die Philosophie in den Mystizismus einlenken und die ganze Bewegung in Neuplatonismus ihren Abschluß finden ließ. Diese Spekulation ist, ebenso wie einst die Bestrebungen der Stoiker und verwandter Richtungen, der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung von der Not der Welt, nur daß man jetzt das Vertrauen auf die eigene Kraft verloren hat und von höheren Mächten Hülfe erwartet. Zur Gottheit wird daher alles Sein und Geschehen als Emanation aus ihr unter schärferer Betonung ihrer Transzendenz in Beziehung gebracht. Die Verbindung zwischen dem absolut transzendenten Prinzip und der sinnlichen Erfahrungswelt wird durch eine Reihe von Zwischenstufen hergestellt, die bis zur Sinnenwelt herab mit sinkender Vollkommenheit unbewußte Kraftäußerungen des jenseits von Sein und Erkennen liegenden übervernünftigen Göttlichen sind. So charakterisiert sich der Neuplatonismus als dynamischer Pantheismus, der ebenso wie der stoiche Monismus den Optimismus als Weltanschauung einschließt. Daher war auch hier wieder das Bedürfnis nach einer Theodicee vorhanden. Die Vollkommenheit der Erscheinungswelt folgt aus ihrem Begründetsein in der vollkommenen transcendenten Welt, (vgl.

Plotin VI, 9,1 S. 507) aus dem Immanenzverhältnis, in welchem sie zu dieser steht. Das gleichmäßige Durchdrungensein von dem ἓν, dem Ureinen, ergibt eine harmonische Zusammenstimmung aller Teile zum Ganzen. Durch die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die nur der Erscheinungswelt zukommt, zerfällt diese in eine Vielheit von Einzeldingen. Mit der Vereinzelung ist die Möglichkeit der gegenseitigen Störung und Verdrängung gegeben und damit der Grund für die Entstehung des Übels in der Welt. Denn dieses ist immer nur eine Störung der kosmischen Harmonie, hat also seinen Sitz nur in der Erscheinungswelt. Neben diesem sich aus der natürlichen Anordnung ergebenden Übel kennt Plotin noch eine zweite Quelle dafür in der Willensfreiheit der Menschen. Die an sich reine und gute Seele ist mit einem Leibe verbunden, der als materielles Prinzip die Quelle aller bösen Neigungen und Triebe ist und für die Seele Versuchung werden kann, sich durch Hingabe an ihn sittlich zu verfehlen (vgl. Plotin III, 2, 4 S. 231). Ist damit die Existenz des Übels zugestanden, so wird sogleich nachgewiesen, daß die Vollkommenheit der Welt dadurch nicht beeinträchtigt wird. Die Auffassung der Welt als eines Gesamtorganismus zeigt, daß die der vereinzelten Betrachtungsweise als Übel erscheinenden Zustände vom höheren Gesichtspunkt der Weltvernunft sich als zur vollkommenen Gesamtwirkung notwendige Abstufungen der einzelnen Vollkommenheitsgrade erweisen (Plotin IV, 445 S. 99). Zu dieser Relativität des Übels kommt seine Negativität, die aus seinem Begründetsein in einer nicht wirklichen Scheinwelt resultiert. In demselben Lichte erscheint das moralische Übel, wenn man erkennt, daß einerseits die Entstehung der Sinnenwelt eine Verbindung von Seele und Leib notwendig machte, andererseits der Seele der Rückweg zum Intelligiblen nicht versagt ist. Der Nachteil ihrer vorübergehenden Verbindung mit dem Leibe wird aufgehoben durch die höhere Wertschätzung des intelligiblen Seins, die ihr erst durch Vergleich mit dem irdischen ermöglicht wird (vgl. IV, 8, 7 S. 151), außerdem aber ist er nur die gerechte Strafe für das Heraustreten der Seele aus der intelligiblen Welt, das Plotin als freien Willensakt auffaßt (IV, 8, 5 S. 149). Denn

die Weltordnung ist von ewiger Gerechtigkeit beherrscht. Nicht nur die metaphysische Schuld, sondern auch alle irdischen Verfehlungen werden gestraft, entweder noch im Erdenleben, oder durch die Metempsychose (3, 2, 4 S. 231). Wie gesagt, hat die Seele die Möglichkeit sich vom Übel zu erlösen. Erlösung vom Übel aber bedeutet Erlösung von der Sinnenwelt, dem Sitze des Übels. Über diese kann sich die Seele erheben im Zustand der Ekstase, d. h. der reinen Anschauung und unmittelbaren Einswerdung mit dem Göttlichen selber, in der θεοῦ ὁμοίωσις.

Die Parallelen zu Schopenhauers Metaphysik und Erlösungslehre liegen auf der Hand, aber auch die tiefgreifenden metaphysischen Unterschiede: hier die Welt das Endglied auf der Stufenleiter der Emanationen eines übervernünftigen Absoluten, dort das Verhältnis von Erscheinung zum Ding an sich, das vernunftloser blinder Wille ist; hier das Ziel der Lebensverneinung Emporstieg zum ewigen, glückseligen, wahrhaften Leben, dort Untergang in der Öde des Nichts. Schopenhauer selbst faßt (2, 720) sein Verhältnis zum Neuplatonismus als das der Philosophie zur Mystik auf. Denn die Philosophie sei genötigt, mit dem, wenn auch relativen Nichts zu endigen, während der Mystiker in seiner unphilosophischen Betrachtungsweise über das Erkennen hinaus noch positive Ergänzungen zu geben versuche.

Ein Blick vom Standpunkt unseres Problems auf das Altertum als Ganzes zeigt als Grundzug dieser Geistesepoche die Bejahung des Lebens. Wir sahen, daß ihm die Unvollkommenheiten und Leiden des Daseins wahrlich nicht verborgen geblieben sind, aber die Folge dieser Erkenntnis war nirgends ein Streben auf absolutes Erlöschen des Lebens, wie es die indischen Religionen kennzeichnet. Die Stellung zum Leid des Lebens ist Abwehr des Leides, wobei die Methoden der Abwehr verschieden gelehrt werden, aber sie ist nicht Verneinung des Lebens wegen des Leides, im Gegenteil: weil das Leben im Grunde gewollt wird, soll das Leid keine Macht über es gewinnen. Selbst da, wo man zu ahnen beginnt, daß das Leben überhaupt notwendig an Leiden gekettet ist, wird in der Verneinung des leidvollen Lebens das Leben

selbst bejaht. Auch Schopenhauer hat diese Ansicht vom Griechentum (2, 690): „Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der christlichen und hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseins tief ergriffen waren". (2, 712): „Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch".

Das Mittelalter kennt keine Philosophie in dem Sinne des Begriffs wie das Altertum. Die Weltanschauung des Mittelalters ist die christlich-religiöse. Seine „Philosophie" geht auf in dem Bestreben, die christlichen Dogmen, welche die absolute Wahrheit enthalten, mit Hülfe der vom Altertum geschaffenen Begriffe und Denkformen in die Form eines systematisch-wissenschaftlichen Lehrgebäudes und in Einklang mit dem vernunftgemäßen Denken des Individuums zu bringen. Für unsere Untersuchung sind daher nicht die einzelnen dahin zielenden Versuche von Bedeutung, sondern nur die Stellung der christlichen Lebensanschauung zu unserm Problem überhaupt. Das Christentum ist nicht erkennende Wissenschaft, sondern erlösende Religion. Die Erlösung des Menschen von der Welt und seine Vereinigung mit Gott ist seine Aufgabe. Die Ansicht des Christentums vom irdischen Leben ist durchaus pessimistisch. Das Elend und die Leiden des Lebens werden nicht nur anerkannt, sondern mit ungewöhnlicher Tiefe empfunden und geschildert. Gerade die Erbärmlichkeit des irdischen Daseins ist es, die das Verlangen nach einer neuen Welt bedingt. Um des Gottesreiches teilhaftig zu werden, bedarf es eines unbedingten Bruches mit der Welt und allen ihren Gütern. Dieser Bruch bedeutet nicht etwa feige Weltflucht, sondern gerade das Gegenteil, nämlich ein bewußtes und gewolltes Auffichnehmen des Leides, denn hierin allein liegt seine wahre Überwindung (Schopenhauer zitiert in diesem Sinne Math. 16, 24, 25; Marc. 8, 34, 35; Luc. 9, 23, 24; 14, 26, 27, 33; s. 1, 496). In dieser Verneinung der Güter des Lebens, deren Unwert erkannt ist, und dieser Bejahung der Leiden des Lebens, deren Wert in ihrer läuternden Kraft beruht, liegt die ganz eigenartige Vereinigung von Lebensbejahung und -verneinung, wie sie das Christentum vollzogen hat.

Schopenhauer nimmt mehrfach Veranlassung, seine Auffassung der christlichen Religionslehren und sein Verhältnis zu ihnen zu erörtern (1, 491 ff. 520 ff.; 2, 690; 715 ff. 5, 316 ff.). Der Sinn der Lehre von der Erbsünde ist nach ihm die Anschauung, daß die Grundlage des Menschen „etwas ist, das gar nicht sein sollte, etwas Sündliches, Verkehrtes, das . . . weshalb er dem Tode verfallen ist" (5, 317). Ferner: „Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht, während das übrige meistens nur Einbildung und Hülle, oder Beiwerk ist. Dennoch soll man Jesum Christum stets im allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, mutmaßlichen, wahren. Denn weder das eine noch das andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener ersten Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. -- Daß in neuerer Zeit das Christentum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an" (1, 519). 2, 742 gestattet er sich sogar den „lusus igenii!" das Dogma der Trinität in die Grundbegriffe seiner Philosophie aufzulösen. Zu den Grundideen des Christentums, sofern sie den Ursprung der Welt und seine Jenseitslehren enthalten, hat Schopenhauer naturgemäß überhaupt kein Verhältnis. (Vgl. auch Schopenhauers Ansicht über das Verhältnis von Religion und Ethik, sowie über den Ursprung der christlichen Ethik aus dem Buddhismus 2, 734).

Der Zeitraum ungefähr von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wird von der philosophiegeschichtlichen Betrachtung gewöhnlich als die Übergangsepoche vom mittelalterlichen zum modernen Denken aufgefaßt. In diesem Zeitalter hat in der Tat der philosophische Geist so eigenartige Gedankengebilde hervorgebracht, daß man ihm eine Sonderstellung zuerkennen muß. Mehr oder weniger selbständig machen sich jetzt das philologische Studium der Antike, die

Rechtswissenschaft und die exakte Naturwissenschaft. Der metaphysische Trieb der Zeit lebt sich aus in den Systemen der deutschen Mystiker und der italienischen Naturphilosophen. Den Übergang zur Übergangszeit gewissermaßen bildet das dualistisch-pantheistische System des Nicolaus Cusanus. (Vgl. De doct. ign. I, 5 II, 2; de coniect. I, 7 u. a., wo sich Gott und Welt wie Einheit und Andersheit verhalten, mit de coniect. I, 8; I, 12 dialog. de pace 12, wo das Verhältnis von Gott und Welt pantheistisch gefaßt wird. Pariser Ausgabe 1514, s. a. Falckenberg, Cusanus). Es trägt ein stark optimistisches Gepräge in der Lehre von der Welt als Entfaltung Gottes, in der Bestimmung der Einzeldinge als Spiegelbilder des harmonischen Universums, der Anschauung von der Relativität des Bösen (vgl. de ven. sap. 12; dialog. de lud. II, 167: bonum et nobile atque pretiosum est esse, ideo omne quod est non est valoris expers; ff.).

Das Bestreben der italienischen Philosophie geht auf Erfassung des Universums. Von Cusanus und antiken Vorbildern, sowie untereinander abhängig vertreten diese Philosophen einen pantheistischen Universalismus. Bei Patritius ist die Welt der Ausfluß der vernünftigen Gottheit und daher vollkommen, wobei eine Abstufung der Vollkommenheitsgrade zugegeben wird (vgl. Panarchiae Lib. VII, Fol. 12, 13, 14 sowie Lib. XI, Fol. 23, col. 4). Für Giordano Bruno ist Gott dem Universum als Anfang und Ursache immanent. Die Weltseele ist die allgemeine Form des Alls, und das Hauptvermögen der Weltseele ist der Intellectus universalis (vgl. Bruno, op. ital. da Gentile, Bari 1907, De la causa, principio e uno, dial. sec. S. 173: Or, quanto alla causa effettrice, dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale e forma universale di quello). Bruno unterscheidet bei der Betrachtnng des Weltalls drei Dinge: den allgemeinen, allen Dingen an- und eingeborenen Verstand; die alles belebende Weltseele; das leidende Subjekt, d. i. die leidende Grundlage oder die Materie. Ebenso wie die aktive Potenz der Welt (il divino intelletto che fa tutto) muß auch die passive Potenz (gli altri particolari che si fanno tutto) als

ewig angenommen werden, weil eine die andere stets impliziert, sodaß also am Ende die aktive und die passive Potenz in eins zusammen fallen. Alles Geschehen in der Welt ist demnach zweckmäßig, die Einzeldinge, deren Wirklichkeit in ihrer Verkörperung der allgöttlichen Naturkraft besteht, stellen in ihrem Gesamtwirken einen harmonisch vollkommenen Kosmos dar; ihre scheinbare Unvollkommenheit ist nur ihre dauernde Veränderung zu immer erneuter Vollkommenheit. Mi par che detraano alla divina bonta e all'eccellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere, ne affirmare il mondo con gli suoi membri essere animato (ff. dial. sec. S. 178). Hier ergibt sich der Optimismus als Konsequenz des Universalismus. Auch Bruno erklärt die Übel für unwirklich und nicht seiend: che dirai della morte della corrozione, di vizzii, di diffetti, di mostri? . . . . . Queste cose non sono atto e potenza, ma sono difetto e impotenza (dial. terzo S. 213). Schopenhauer (1, 371) führt die Philosophie Brunos zugleich mit der Spinozas an als charakteristischen Typus für den „Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben". Dieser Standpunkt resultiert nach ihm aber gerade aus den „Fehlern und Unvollkommenheiten" jener Systeme, denn ihre Erkenntnis sei nur bis zur Erfassung der Einheit, Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Weltgrundes vorgedrungen, während das eigentliche Wesen desselben, die Unvernünftigkeit, ihnen verborgen geblieben sei.

In Deutschland nimmt der metaphysische Trieb religiösen Charakter an. Die zunehmende Veräußerlichung des mittelalterlichen Kirchenlebens hat in der deutschen Mystik eine Gegenbewegung von solcher Stärke hervorgerufen, daß sie, deren Wesen in der Freiheit des eigenen, persönlichen religiösen Erlebens besteht, alle selbständigen Denker der Zeit in ihren Bann gezogen hat. Als religiöse Bewegung wurzelt die Mystik in der Erlösungsbedürftigkeit, und insofern ist sie pessimistisch. Während sie zwar den Erlösungsvorgang anders bestimmt als das Christentum, vertritt sie doch in ihrer Ansicht von der Erlösungsmöglichkeit überhaupt ebenso wie jenes den Optimismus. Im abschließenden Hauptsystem der Mystik, bei

Böhme, bildet die Tatsache der Verderbtheit der Welt den Angelpunkt seiner ganzen Lehre (vgl. Böhme, Morgenröte im Aufgang, Ausgabe von 1682, S. 136 Kap. 13—17). Schopenhauer erwähnt die Mystiker häufig und stets mit Verehrung in seiner Begründung des Pessimismus (1, 488, 496, 499, 517; 2, 720 ff.). „Meines Erachtens verhalten sich die Lehren dieser echten christlichen Mystiker zu denen des Neuen Testamentes, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten — *σμικρα και μελαγα μυστερια*". Die Vorschriften und Lehren der „Deutschen Theologie" bezeichnet er als „die vollständigste, aus tiefinnerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe". Der Mystizismus, d. h. die intuitive Erfassung der Identität des eigenen Wesens mit dem aller Dinge steht in einem direkten inneren Zusammenhang mit Quietismus und Askese.

Auch in England sind die Anfänge der modernen Philosophie gekennzeichnet durch ihre Gegnerschaft zur Scholastik. Aber der Kampf wird hier von erweiterten Gesichtspunkten aus geführt: nicht nur den Gegenstand, sondern mehr noch die Methode der bisherigen Philosophie gilt es umzugestalten. Das Forschungsgebiet ist die Natur, das Forschungsinstrument nicht die aristotelische Logik, sondern systematisch betriebenes Beobachten und Experimentieren, der Forschungszweck ist die Beherrschung der Natur und im weiteren Sinne der Kulturfortschritt der Menschheit überhaupt. Mit diesen Bestimmungen ist Bacon der Begründer des neuzeitlichen Empirismus geworden, dessen stark optimistisches Gepräge aus ihnen ohne weiteres erhellt. Durchaus in Übereinstimmung mit diesen Hauptgedanken über die Wissenschaft überhaupt steht Hobbes, so sehr andrerseits sein System als ein auf allen Gebieten durchgeführter Mechanismus von dem baconischen abweicht. Hobbes Staatstheorie wird von Schopenhauer mehrfach anerkennend erwähnt (1, 430, 441, 446, 450). Besonders die

Schilderung der Zustände des status naturalis vom bellum omnium contra omnes und homo homini lupus begegneten uns in der Begründung des Pessimismus als Offenbarung des dem Willen zum Leben wesentlichen inneren Widerstreites (s. Leviathan, lat. Ausg. Amsterdam 1670, s. 83 ff.). Bei Locke tritt zuerst am schärfsten der erkenntnistheoretische Grundzug der gesamten neueren Philosophie hervor. Trotz seiner grundlegenden Untersuchungen über die Möglichkeit und Methode der Erkenntnis steht er, ebenso wie Bacon und Hobbes, den metaphysischen Problemen als getreuer Anhänger der Kirche gegenüber (s. Essay conc. hum. underst. Book IV, Chap. X). Die Weltanschauung dieser Männer ist ein mit ihren wissenschaftlichen Überzeugungen in Einklang gebrachtes Christentum. Diese Bestrebung, die christliche Religion aus der Vernunft zu begreifen und abzuleiten, wächst sich nach Locke im Deismus zu einer selbständigen Bewegung aus. Als wesentlicher Inhalt der Religion wird das Sittengesetz angesehen, welches die Befolgung der jedem Wesen naturgemäßen Lebensweise verlangt. Die Befolgung dieses Sittengesetzes im Glauben an Gott ist der sichere Weg zur Glückseligkeit. Sie folgt aus der Einsicht, that the Perfektion and Happiness of all rational Beings, supreme as well as subordinate, consist in living up to the Dictates of their Nature (Tindal, Christianity S. 18 Ausg. 1731).

Einen nicht weniger optimistischen Charakter trägt die englische Moralphilosophie. Ihr bedeutendster Vertreter, Shaftesbury, bringt ihn am schärfsten zum Ausdruck. Die Welt erweist sich ihm überall als ein schönes, harmonisches und vollkommenes Ganzes, das in seiner durchgehenden Einheitlichkeit keinen Disharmonien und Unvollkommenheiten Raum gewährt (s. Characteristics, Ausg. v. 1727, vol. II, pag. 344 ff.). Wo solche vorhanden zu sein scheinen, verschwinden sie, wenn man sie vom Standpunkt des systematischen Zusammenhangs als dessen notwendige Glieder erkennt (s. II, 212 u. 285 ff.). Der Mensch ist von Natur aus gut und seinesgleichen wohlgesinnt. Er ist imstande durch Reflexion Herr seiner bösen Triebe zu werden und so zur Tugend zu gelangen. From all this we may easily conclude, how much our Happiness

depends on natural and good Affection. For if the chief Happiness be from the Mental Pleasures which are such as we have described, and are founded in natural Affection; it follows, „That to have the Natural Affections, is to have the chief Means and Power of Selfenjoyment, the highest Possession and Happiness of Life“ (II, 126; ſ. a. II, 67 ff.). Sittlichkeit und Schönheit ſind dasſelbe, wo ſie herrſchen, iſt die Glückſeligkeit erreicht. And thus after all, the most natural Beauty in the World is Honesty, and moral Truth. For all Beauty is Truth (I, 142). In ſeiner Bekämpfung des Optimismus werden auch von Schopenhauer aus der Reihe dieſer Denker Shaftesbury, Bolingbroke und Pope als deſſen Vertreter genannt.

Der Biſchof Berkeley erklärt ausdrücklich die Theodizee für die einzig wahre Weltbetrachtung. Die Welt als das Werk Gottes verleugnet nirgends den allweiſen und allgütigen Urheber. Der teleologiſchen Auffaſſung erſchließen ſich alle ſcheinbaren Unvollkommenheiten und Übel als notwendige Mittel zur Verwirklichung des vollkommenen Geſamtplanes. (ſ. compl. works by Fraser I, 342 ff.). Whereas, if we enlarge our view, so as to comprehend the various ends, connexions, and dependencies of things, on what occasions and in what proportions we are affected with pain and pleasure, the nature of human freedom, and the design with which we are put into the world; we shall be forced to acknowledge that those particular things which, considered in themselves, appear to be evil, have the nature of good, when considered as linked with the whole system of beings (I, 345).

Dagegen beſtreitet die Humeſche Skepſis die Erkennbarkeit Gottes und die Möglichkeit einer Metaphyſik überhaupt. In den „Dialogues concerning natural religion“ ſteht die Frage zur Diskuſſion, ob auf Grund der Erfahrungstatſachen einerſeits eine intelligente Weltурſache und andrerſeits, ob Glück oder Unglück der Lebeweſen als Motiv für den ſchöpferiſchen Weltgrund angenommen werden könne. Der Schluß von der Welt auf eine intelligente Urſache wird verworfen, weil für letztere wieder eine ſolche gefordert werden kann und ſo ins

Unendliche. Daher kann der zureichende Grund für die Welt ebensogut in ihr selbst gesucht werden, außerdem dürfte man jene Ursache bei der offenbaren Unvollkommenheit der Welt keineswegs als vollkommene annehmen (s. Dial. London, 1779 sec. ed. S. 139). Eine unwiderlegbare Hypothese über diese Frage ist überhaupt nicht aufstellbar, daher ist lieber auf jede zu verzichten. In ähnlicher Weise wird das zweite Problem entschieden. All das menschliche Elend und Unglück, sowie die Verderbtheit der menschlichen Natur gestatten nicht einen Schöpfer der Welt, geschweige denn einen in Macht, Weisheit oder Güte unbeschränkten anzunehmen, sodaß von einer Rücksichtnahme auf unser Glück seitens des schöpferischen Weltgrundes keine Rede sein kann. Why is there any misery at all in the world? Not by chance surely. From some cause then. Is it from the intention of the Deity? But he is perfectly benevolent. Is it contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasonning, so short, so clear, so decisive: except we assert, that these subjekts exceed all human capacity, and that our common measures of truth and falsehood are not applicable to them (S. 194). Indessen gleicht wiederum die Welt zu sehr einem Kunstwerk, als daß man das Walten einer gewissen Vernunft, die von der menschlichen allerdings verschieden sein muß, verkennen könnte (S. 228 u. 240). Auch in der Enquiry (Kap. 10) gibt Hume der Ansicht Ausdruck, daß der Gedanke einer gewissen, dem Weltall immanenten Vernunft eine erfahrungsmäßige Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Wenn man auch die Stellungnahme Humes nicht als Pessimismus bezeichnen darf, so ist doch Schopenhauer zuzustimmen in seinem Urteil, daß Hume „die trübselige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus" mit sehr triftigen Argumenten dargelegt habe (2, 685). In der Tat glaubt man Schopenhauer zu hören: The whole earth, believe me, Philo, is cursed and polluted. A perpetual war is kindled amongst all living creatures. Necessity, hunger, want, stimulate the strong and courageous: Fear, anxiety, terror, agitate the weak and infirm. The first entrance into life gives anguish to the new born

infant and to wretched parent: Weakness, impotence, distress, attend each stage of that life: and it is at last finished in agony and horror (S. 175; s. a. S. 180 ff.). Wie von allen Denkern, je nachdem sie seiner pessimistischen Geistesart entgegenkommen, so hat Schopenhauer auch von Hume eine außerordentlich hohe Meinung: „Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen" (2, 685).

Die von Descartes ausgehende Gedankenentwicklung, die man dem Empirismus als Rationalismus gegenüberstellt, ist charakterisiert durch ihre fast ausschließlich theoretische Betrachtungsweise. Die theoretische Vernunft ist das allem übergeordnete und alles in sich begreifende höchste Prinzip, die Vorgänge des Willens- und Gefühlslebens sind durchaus der Vorstellungstätigkeit untergeordnet. Bei Descartes persönlich ist das Wissen so sehr das Grundproblem des Lebens, daß der Zweck und Sinn des Lebens mit der reinen Erkenntnis desselben fast zusammenfällt. Die Frage der Erkennbarkeit der Wirklichkeit läßt bei ihm diejenige nach dem Werte gar nicht zu einer selbständigen Problemstellung gelangen. Durch seine neue erkenntnistheoretische Prinzipielehre ist er der Begründer der modernen Philosophie geworden, seine metaphysischen Ansichten, wie sie sich in seinem Dualismus und in seiner Gotteslehre darstellen, zeigen ihn in starker Abhängigkeit vom mittelalterlich-religiösen Denken (s. Discours IV, 6 ff.; Meditationes III). Derselbe religiöse Optimismus wie bei jenem ist bei ihm unausgesprochen selbstverständliche Voraussetzung seines Systems. Das gilt in dieser Form auch von seinen Nachfolgern, die in der okkasionalistischen Lehre eine Lösung von unausgeglichenen Widersprüchen im System Descartes versucht haben. Im Rahmen dieser Untersuchung verdient besonders ihr Hauptvertreter Geulincx erwähnt zu werden wegen der ethischen Folgerungen, die er aus der okkasionalistischen Metaphysik gezogen hat. Das Wesen dieser Metaphysik besteht ja in der unbedingten Beseitigung jeder Beziehung zwischen der materiellen und der geistigen Welt. Daher soll die ganz auf sich selbst gestellte Seele auch kein

anderes Betätigungsfeld und Ziel haben als sich selbst. Nudus sum huiusque Mundi contemplator, spectator sum in hac scena, non actor (s. Op. philos. ed. Land. III, S. 35, Ethica). Die ethische Grundforderung ist unbedingter Verzicht auf jegliches Streben nach weltlichen Gütern und irdischem Glück. Possumus vero etiam speculative nos habere ad Beatitudinem nostram, sed non practice, id est, licet per intellectum videre et praevidere, quod Beatitudo nobis obventura sit si haec et illa fecerimus, sed non licet haec et illa facere eo intuitu, ut Beati sumus. Hoc enim expresse est contra fundamentum Humilitatis, seu contra secundam partem Humilitatis, de qua supra diximus, qua jubemur nos ipsos, et nostra omnia abnegare, et in totum ac in solidum Deo resignare (III, 59). Er findet überzeugende Worte, um die Nichtigkeit irdischer Güter zur Einsicht zu bringen. (s. III, 114 De mundo). Vorbereitet waren diese Gedanken ja bereits bei Descartes in seiner Bestimmung der Moral als Überwindung der Affekte und Leidenschaften.

Die geniale Umbildung der cartesianischen Gedanken, wie sie im System Spinozas erfolgt ist, besteht an erster Stelle in der Überwindung des Dualismus. Der Zentralbegriff des spinozistischen Pantheismus ist die Gottheit. Sie ist die alleinseiende, unendliche Substanz, die alle andern Dinge in sich faßt und ihnen erst dadurch Daseinsmöglichkeit gibt. Außer Gott gibt es nichts (s. opera quae supersunt omnia ed. Paulus vol. II, S. 54 Eth. I prop. 18 dem.). Die Einzelwesen sind lediglich Zustandsänderungen der unendlichen Substanz; Körperlichkeit und Geistigkeit sind keine real, sondern nur in unserer Auffassung unterschiedene Gebiete, auch sie sind nur unselbständige Attribute Gottes (vol. II, S. 81 ff.; Eth. II prop. 5, 6). Die Welt unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit zu betrachten, liegt Spinoza durchaus fern. Derartige Eigenschaften des Seienden gibt es nach ihm überhaupt nicht. Das Seiende ist notwendig, nichts anderes. Ninil enim, in sua naturae spectatum, perfectum dicitur, vel imperfectum praesertim postquam noverimus, omnia, quae sunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri (vol. II, S. 417 De int. emendat. 360). Bonum et malum quod

attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus (vol. II, S. 202 Eth. IV praef.). Die Begriffe gut und böse sind gänzlich relativ. Der Mensch wendet sie auf die Dinge an, insofern sie seine Selbsterhaltung, den Grundtrieb der endlichen Wesen, fördern oder hemmen (vol. II S. 416 ff. De int. emendat. 360 u. vol. II, S. 209 Eth. IV prop. 8). Die wahre Glückseligkeit liegt in der Tugend und ist nur durch diese erreichbar, denn Tugend ist nichts anderes als stets den Gesetzen der eigenen Natur gemäß zu handeln. Deinde quandoquidem virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere et nemo suum Esse conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur primo, virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium Esse conervandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum Esse conservare potest. Secundo sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius, aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti (vol. II, S. 215 Eth. IV prop. 18 schol.). Hieraus erhellt auch der Gegensatz gegen den relativen Pessimismus der pantheistischen Emanationslehre des Neuplatonismus, von Emanationsstufen und verschiedenen Vollkommenheitsgraden ist bei Spinoza keine Rede. Andererseits aber halten wir es O. Plümacher gegenüber als ungerechtfertigt, bei seiner ganz eindeutigen Lehre über die Werturteile zu behaupten, das Sein des Philosophen sei ein Mundus optimus. und so wäre im Grunde nicht Leibniz, sondern Spinoza der Vater des Optimismus, ersterer nur der Popularisator dieses Gedankens. (s. Olga Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. 2. Ausgabe Heidelberg 1888 S. 78).

Schopenhauer (2, 679) erklärt die Anschauung Spinozas, daß das Leben Selbzweck sei und als Manifestation Gottes weder theoretisch gerechtfertigt noch praktisch entschuldigt zu werden brauche, für widerlegt durch die tatsächlich bestehenden Leiden, denn nur ohne Leiden und Tod würde das Leben für sich selbst bezahlen. (s. a. 1, 371, 419, 494).

Die dem Rationalismus von Anfang an innewohnende

Tendenz zum Optimismus kommt zu ihrer vollen Ausgestaltung bei Leibniz. Man hat ihn daher auch direkt den Begründer des Optimismus bezeichnet. Die Ansicht von der Vollkommenheit der Welt hat ihre Begründung in seiner Metaphysik. Mit seiner Lehre von den Monaden als vorstellenden Kräften führt er einen neuen Substanzbegriff in die Metaphysik ein. Die Übereinstimmung des allgemeinen Vorstelluugsverlaufs, die sich offenbart in dem einheitlichen Weltgeschehen, beruht auf einem vorwettlichen Akt des Schöpfers, auf der von diesem begründeten praestabilierten Harmonie. Il est vray qu'il y a, selon moy, des efforts dans toutes les substances; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même; et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une Harmonie préétablie s'il m'est permis d'employer ce mot, et nullement par une influence reèlle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité. (s. Philosoph. Schriften ed Gerhardt I, Eclaircissement S. 496). Die praestabilierte Harmonie stellt die Einheit und Ordnung in der substantiillen Vielheit der Monaden her und drückt dadurch der Welt den Stempel der Vollkommenheit auf, sie „schlägt die Brücke von der Monadologie zum Optimismus". (Falckenberg). Mechanismus und Teleologie werden von Leibniz in der Weise vereinigt, daß sich die letztere mittelst des ersteren realisiert. Alle Unvollkommenheit entspringt aus dem mechanistischen Prinzip (s. III, 52, L. an Bayle; 455 ff. Nouv. ess.). Die von Gott hergestellte allgemeine Anpassung der Monaden bedingt ihre gegenseitige Ausschließung und Beschränkung. Denn nicht nach ihrer absoluten Vollkommenheit, sondern nach dem Grade ihrer Vereinigungs- und Unterordnungsfähigkeit werden sie von Gott zur Weltbildung zugelassen (s. VI, 615 ff. Mon.). Die Endlichkeit der Monaden ist also sowohl die Bedingung für ihren Zusammenhang, als auch die Quelle ihrer Beschränktheit und ihres Leidens, denn alles Übel ist nur Beschränkung der Realität. Beschränkung der das Dasein konstituierenden Einzelwesen gehört aber zur Bedingung des Daseins selbst. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le

meilleur par le Créateur qui l'a choisi (VI, 108 Theod.). Für die Welt als Ganzes, d. h. so wie Gott sie realisiert hat, gibt es kein Übel, sondern nur für die endlichen Einzelwesen. (VI, 201 ff. u. 340 ff. Theod.). Die Möglichkeit des Übels in dieser Form aber war für Gott unvermeidlich, da eine andere Daseinsart nicht denkbar ist; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur (VI, 314 Theod.). Die Vollkommenheit Gottes und seines Werkes wird durch die Existenz des Übels nicht beeinträchtigt, vielmehr erst hergestellt.

Neben diesem metaphysischen Übel kennt und rechtfertigt Leibniz noch zwei andere Arten von Übel, das moralische und das physische. Das physische Übel kommt nicht von Gott, sondern ist eine Folge des moralischen, dem es als gerechte Strafe auf dem Fuße folgt (VI, 261). Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du mal moral, mais il est la cause du mal physique, c'est à dire de la punition du mal moral, punition qui bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, émane nécessairement de l'un de ses attributs, je veux dire de sa justice, qui ne luy est pas moins essentielle que sa bonté (VI, 202 Theod.). Das moralische Übel mußte von Gott zugelassen werden, damit Moral selbst möglich sei, denn bei der freien Selbstbestimmung könnte ohne dasselbe keine Entscheidung für das Gute stattfinden. (VI, 163 ff.). Auch Leibniz behauptet nicht, daß die Welt absolut vollkommen, sondern nur daß eine bessere als die wirklich existierende nicht möglich sei, weil sie sonst durch Gott hätte realisiert werden müssen. Die teleologische Auffassung des Übels im Zusammenhang mit dem harmonischen Weltgeschehen, woraus die Relativität und Negativität des Übels selbst resultiert, zeigt die enge Verwandtschaft zwischen der Theodizee Leibnizens und der des Neuplatonismus sowie der Stoa.

Schopenhauer (2, 687) will diesen „handgreiflich sophistischen" Beweisen Leibnizens „ernstlich und ehrlich" den Beweis entgegenstellen, daß diese Welt die schlechteste unter den

möglichen sei. „Denn Möglich heißt nicht, was einer etwan sich vorphantasieren mag, sondern was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß, wenn die Planeten mit den Köpfen gegeneinander rennten, sondern auch, wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmählich wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ein Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist von irrationalen Verhältnis der Umlaufszeiten zueinander, Dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann." Die Lehre von der Negativität des Übels erklärt Schopenhauer (5, 303) für die größte Absurdität, und der Beweis, den Leibniz Theod. § 153 anführe, (s. VI, 201 le mal vient de la privation) sei ein „handgreifliches und erbärmliches Sophisma." Aber selbst, wenn Leibniz den Nachweis wirklich erbracht hätte, daß die bestehende Welt unter allen möglichen die beste sei, so wäre damit noch keine Theodizee gegeben, „denn der Schöpfer hat ja nicht bloß die Welt sondern die Möglichkeit selbst geschaffen: er hätte demnach diese darauf einrichten sollen, daß sie eine bessere Welt zuließe" (5, 315). Alle Tatsachen, auf die sich die Optimisten und Teleologen berufen können, sind nicht Beweise für ihre Theorie, sondern nur conditiones sine quibus non für die bloße Existenz der Welt (2, 684). Ja, Schopenhauer geht soweit, den Optimismus selbst, als reales Phänomen, gleichsam, metaphysisch zu erklären, er sei „im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar." (2, 688). Dem Elende der Welt gegenüber

aber erscheine der Optimismus „nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ (1, 422).

Die Hauptvermittlerrolle zwischen den Ideen der englischen Denker und der französischen Philosophie der Aufklärung übernimmt Voltaire. Abhängig besonders von Locke, Newton und Shaftesbury zeigt er in seiner späteren Zeit Schwankungen und Änderungen seiner ursprünglichen philosophischen Ansichten. Und zwar gilt dies gerade von der Wendung von Optimismus der Aufklärung, den er in seinen ersten Schriften vertrat (s. Remarques sur les Pensées de Pascal; Discours envers sur l'homme; Philosophie de Newton.), zu einer pessimistischen Weltanschauung, eine Wendung, die sich wohl hauptsächlich unter dem Eindruck des Erdbebens von Lissabon bei ihm vollzogen hat. Den Pessimismus vertritt er im „Candide ou l'optimisme“, wo er sich gegen den Leibnizischen Optimismus wendet. Seine Lebensanschicht ist „que l'homme était né pour vivre dans les convulsions de l'inquiétude, ou dans la létargie de l'ennui“ (Ausg. von 1763 I, S. 207). Für Leibniz hat er nur noch Worte des Spottes: „Vous vous plaignez, ô Candide, parce que la Monade de votre ame s'ennuie: mais l'ennui est une modification de l'ame, et cela n'empêche pas que tout ne soit au mieux, et pour vous et pour les autres. Quand vous m'avez vu tout couvert de pustules, je n'en soutenais pas moins mon sentiment . . . . . et Leibniz est un grand homme pour ceux-mêmes qui ne le comprennent pas (II, S. 5 u. 8). In seinen späteren Schriften (s. bes. Philosophe ignorant u. Dictionnaire philos.) tritt sein Pessimismus immer mehr zurück. Es gibt keine letzte Antwort auf die Fragen: Qui es-tu? d'où viens-tu? que fais-tu? que deviendras-tu? (Philos. ign. Prem. question.) Vom Wesen Gottes werden wir uns nie eine Vorstellung machen können, nur seine Existenz ist uns verbürgt, da die Weltordnung nicht ohne ihn entstehen konnte (s. Oeuvres compl. de V. Paris 1879 Bd. 26 S. 64 u. a. O.). Die zahllosen Übel und das allgemeine Elend der Welt lassen die Annahme eines allgütigen und allmächtigen Schöpfers nicht zu, entweder konnte Gott

die Welt nicht besser einrichten oder er wollte es nicht. Aber aus der Not des Lebens ist nicht seine Verneinung die letzte Rettung. Es gibt ein allgemeingültiges moralisches Gesetz der Gerechtigkeit und der Tugend, mit dem wir das Leben und den Pessimismus bemeistern können. Aus allen Zweifeln und aller Unsicherheit rettet der einfache Glaube an einen gerechten Gott. De tous les systèmes que les hommes ont inventés sur la Divinité, quel sera donc celui que j'embrasserai? Aucun, sinon celui de l'adorer (Bd. 26, 65).

Die eigentliche Weiterbildung der überlieferten englischen Gedanken findet erst bei den Sensualisten statt und führt schließlich über den Skeptizismus zum Materialismus. Das systematische und zugleich abschließende Hauptwerk dieser Entwicklung ist Holbachs System der Natur. Aehnlich wie bei Spinoza wird auch hier der Frage des Wertes gar kein Raum gegeben. Alles Seiende ist bewegte Materie und als solche weder gut noch schlecht, sondern lediglich notwendig. L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre q'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets ff (Syst. de la Nat. Ausg. Londres 1770 I, S. 10) C'est donc dans notre esprit seul q'est le modèle de ce que nous nommons ordre ou désordre; comme toutes les idées abstraites et métaphysiques, il ne suppose rien hors de nous (I, 56). Das Seiende ist da um zu sein und um sich zu erhalten, jeder andere Zweck wird ihm von Menschen nur fälschlich untergeschoben. Der Zweck des menschlichen Lebens liegt im Wohlergehen. Chaque homme travaille à sa manière à son propre bonheur, qu'il place dans quelqu'objet soit visible soit caché, soit réel soit imaginaire et que tout le système de sa conduite tend à l'obtenir (I, 316). Der Weg zum beständigen Glück ist die Tugend, die ihrem Wesen nach als Liebe und Förderung der Mitmenschen bestimmt wird, weil nur auf diese Weise eigene Glückseligkeit erreicht werden kann: il se doit donc le bonheur à lui-même; mais bientôt l'expérience et la raison lui prouvent que, dénué de secours, il ne peut tout seul se procurer toutes les choses nécessaires a sa félicité;

il vit avec des êtres sensibles, intelligens ff. (I, 318). Scharfe Angriffe richtet Holbach gegen den Optimismus und alle Verſuche einer Theodizee. D'un autre côté quel bien réel et connu voyons-nous résulter pour le genre humain de ces contagions, de ces combats qui font périr tant de millions d'hommes et qui sans cesse dépeuplent et désolent le monde ou nous sommes? Est-il quelqu'un capable de deviner les avantages résultants de tous les maux qui nous assiègent de toutes parts? Ne voyons-nous pas tous les jours des êtres voués a l'infortune, depuis le sein de leur mère jusqu'au tombeau, trouver à peine le temps de respirer et vivre les jouets constants de l'affliction, de la douleur et des revers? Comment ou quand ce Dieu si bon tirera-t-il du bien des maux qu'il leur fait souffrir? II, 211). So tritt im franzöſiſchen Materialismus kein Optimismus oder Peſſimismus, wohl aber eine durchaus lebenfördernde Weltanſchauung zu Tage.

Aus entgegengeſetzten Grundannahmen zu entgegengeſetzten Folgerungen kommt Rouſſeau. Seine Metaphyſik iſt der Deismus als Gefühlsreligion, ſein eigentliches Problem iſt das kulturphiloſophiſche. Er verbindet mit dem Optimismus, der ſich in ſeiner Lehre von der urſprünglichen Güte und Vollkommenheit der Menſchennatur ausſpricht, den kulturphiloſophiſchen Peſſimismus. Das Elend des Lebens, das er beſonders tief empfindet, ſieht er lediglich als eine Folge der kulturellen Entwicklung an. Die Kultur hat den Menſchen, der im Naturzuſtande glücklich und zufrieden war, ins Unglück geſtürzt und alle Uebel mit ſich gebracht (vgl. Oeuvres compl. 1791, Tome 15 sur les sciences 47: Si nos sciences sont vaines dans l'objet qu'elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent ff. ſ. a. Tome 11 Emile IV, S 210: Un des meilleurs préceptes de la bonne culture est de tout retarder tant qu'il est possible ff.) Befreiung vom Elend bedeutet Ueberwindung der Kultur und Rückkehr zur Natur.

Schopenhauer faßt ſein Urteil über Voltaire und Rouſſeau in einer Gegenüberſtellung beider Denker zuſammen (2,688): „Was dieſen großen Mann (Voltaire), den ich den

Schmähungen feiler Deutscher Tintenkleckser gegenüber so gern lobe, entschieden höher als Rousseau stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt ist: 1. die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daseins, davon er tief durchdrungen ist; 2. die von der strengen Necessitation der Willensakte; 3. die von der Wahrheit des Lockeschen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne; während Rousseau alle Dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte schöne Gedicht Voltaires (désastre de Lisbonne) mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Raisonnement, zu Gunsten des Optimismus, polemisiert, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das *πρωτον ψευδος* der ganzen Philosophie Rousseaus ist dieses, daß er an Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Zivilisation und deren Folgen auf Abwege geraten wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet." Ganz besonders hoch schätzt er den „unsterblichen Candide," welchen veranlaßt zu haben das einzige Verdienst der Leibnizischen Theodizee sei, „wodurch freilich Leibnizens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat" (2,686).

Die deutsche Aufklärung trägt im allgemeinen das optimistische Gepräge der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Besonders gilt dies auch von ihrem vielleicht größten Sohne, von Lessing. Der leitende Gedanke seiner Religionsphilosophie, in der sich Spinozistische und Leibnizische Ideen kreuzen, ist die Entwicklung des Menschengeschlechts zur Vollkommenheit. „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleich-

wohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil wirkliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen" (s. Erziehung des Menschengeschlechts § 85 Ausg. v. Lachmann 1897 Bd. 13, S. 433). „Der Kern dieser Lebensansicht ist in der Auffassung enthalten, daß der Mensch zum Handeln geboren sei und, wie sein Schicksal auch mit der unsichtbaren Welt verknüpft sein mag, in dem Bewußtsein der sittlichen Ideale als den unverrückbaren Leitsternen seines Handelns seine Würde, seine Unabhängigkeit und sein Glück in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten finde, die in dem frohen Gedanken einer freien Menschlichkeit einer besseren Gesellschaft entgegengehen" (Ueberweg, Grundriß d. Gesch. d. Ph. III, S. 302; 1914). Schopenhauer (2, 682) erwähnt in seiner Bekämpfung des Optimismus jene Stelle aus dem Briefe Lessings an Joh. Joach. Eschenburg vom 31. 12. 1777, wo er in seiner Art dem tiefen Schmerz über den Verlust von Frau und Sohn in bitterem Sarkasmus Luft macht: „War es nicht Verstand, daß man ihn mit eisernen Zangen auf die Welt ziehen mußte? daß er sobald Unrath merkte? War es nicht Verstand, daß er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davon zu machen?" (s. sämtl. Schr. v. Lachmann-Muncker 3. A. Bd. 18, S. 259.)

Wie Lessing auf Hegel weist, so nimmt der Glaubensphilosoph Herder in seiner Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Natur- und Geistesgeschichte Schellingsche Gedanken vorweg. Das Ziel, dem die Geschichte entgegenstrebt, ist die Verwirklichung des Humanitätsideals. „Betrachten wir die Menschheit, wie wir sie kennen, nach den Gesetzen, die in ihr liegen: so kennen wir nichts höheres, als Humanität im Menschen: denn, selbst wenn wir uns Engel oder Götter denken, denken wir sie uns als idealische, höhere Menschen. Zu diesem offenbaren Zwecke, sahen wir (I, Buch 4), ist unsre Natur organisiert: zu ihm sind unsre feineren Sinne und Triebe, unsre Vernunft und Freiheit, unsre zarte und dauernde Gesundheit, unsre Sprache, Kunst und Religion uns

gegeben" ff (Ideen z. Gesch. d. Menschheit, Ausg. v. Müller 1806, III; Buch 15, S, 317).

Die rationalistische Metaphysik mit allen Theodizeeversuchen ist das Opfer der alles zermalmenden Kantischen Kritik geworden. Kants kritisches Ergebnis ist, „unsre Vernunft sei schlechterdings unvermögend zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zur höchsten Weisheit stehe" (vgl. Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee). Damit ist Kant, der übrigens in seiner vorkritischen Zeit ebenfalls ganz auf dem Boden des Leibnizischen Optimismus stand (s. u. a. „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" 1759, „Ueber das Erdbeben von Lissabon" 1756) natürlich noch nicht Gegner des Optimismus, vielmehr ist auch seine Philosophie optimistisch, wenn auch in anderer Begründung. Die Kritik der praktischen Vernunft gipfelt in dem Nachweis der menschlichen Freiheit. Die Existenz allgemeiner und notwendiger Gesetze steht für das Handeln ebenso fest wie für das Erkennen. Folglich müssen auch diese Gesetze aprioriscer Natur, d. h. lediglich im wollenden Subjekt begründet sein. Wenn aber die Autonomie der praktischen Vernunft feststeht, so muß auch die Freiheit des menschlichen Willens bestehen. Denn sie ist die Voraussetzung der Autonomie (5,33. Es wird nach Band und Seiten der Berliner Akademieausgabe zitiert). An sich gehört der Begriff der Freiheit der transzendenten Welt an, daher kann über ihn mit den Mitteln theoretischer Erkenntnis nichts ausgemacht werden. Aber die Autonomie des Sittengesetzes postuliert praktisch den Glauben an die Existenz der Freiheit (5,132). Zweck und Ziel der Welt ist die unbedingte Verwirklichung des Sittengesetzes, nicht um der Glückseligkeit oder eines andern Zweckes, sondern lediglich um seiner selbst willen. Unerreichbar auf Erden aber ist dieses Ziel, weil der Einfluß der Sinnlichkeit mit ihrem Glückseligkeitsbedürfnis auf das sittliche Wollen nie ganz auszuschalten ist. Diesen ursprüngliche Hang, die sinnlichen Triebe den sittlichen Pflichten vorzuziehen, bezeichnet Kant als das Radikalböse der Menschennatur. Und eben wegen der Unerreichbarkeit in diesem Leben muß ein

ewiges Leben als Möglichkeit zur unendlichen Annäherung an jenen Zustand postuliert werden. Das Dasein Gottes postuliert er aus der Möglichkeit des höchsten Gutes, dessen beide Elemente Sittlichkeit und Glückseligkeit sind (5, 124). Trotzdem er ausdrücklich daran festhielt, daß die Glückseligkeit nie als Bestimmungsgrund für das Handeln auftreten dürfe, müssen wir Windelband zustimmen, wenn er sagt: „Derselbe Mann, der das Leben ernst genug faßte, um den Ausspruch zu tun, daß wir nicht da seien, um glücklich zu werden, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun — derselbe konnte sich von dem letzten Rest des in der Seele des Menschen begründeten Eudämonismus so wenig losreißen, daß er es für einen integrierenden Bestandteil des allgemeinen und notwendigen sittlichen Glaubens hielt, davon überzeugt zu sein, in letzter Instanz müsse dem sittlich Handelnden auch die höchste Glückseligkeit zufallen" (s. Windelband, Gesch. d. neueren Ph. II, S. 131). So gipfelt Kants praktische Philosophie in einem metaphysisch-moralisch begründeten Optimismus.

Weiterhin aber wird Kants Optimismus durch seine Teleologie begründet. Sobald die Naturerklärung an die Schwelle des Organischen kommt, reichen Mechanismus und Kausalität als Erklärungsprinzipien nicht mehr aus. Als regulativer Gesichtspunkt der Beurteilung ist hier der Zweckbegriff unvermeidlich. Es muß für die beiden Reiche der Natur und Geschichte eine leitende Vorsehung angenommen werden, von der alle Anlagen und Entwicklungsmöglichkeiten auf materiellem und geistigem Gebiet stammen (8, 337; 8, 30). Der Endzweck liegt im Menschen als Subjekt der Moralität, welcher eines weiteren zureichenden Grundes nicht mehr bedarf. „Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden; wozu (quem in finem) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf" (5, 435). Der Lebenszweck liegt also nicht in der Glückseligkeit, sondern in der Sittlichkeit. Von der dem Menschen auf Erden zugemessenen Glückseligkeit

übrigens behauptet auch Kant, daß sie zu gering sei um dem Leben irgend einen Wert zu verleihen: „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit) ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? ff. (5, 434). Glückseligkeit kommt für Kant als Lebenswert eben nicht in Betracht.

Bei dem allgemeinen Glückseligkeitsstreben der Menschennatur liegt nun die Möglichkeit einer Kollission desselben mit dem sittlichen Handeln sehr nahe. Wenn die aus dem Glückseligkeitstrieb entspringenden Handlungen gänzlich außerhalb des sittlichen Gebiets liegen, so ist gegen sie durchaus nichts einzuwenden. „Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können, mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht" (6, 485, s. a. 2, 215). Es ist aber unbedingter Verzicht auf jede Glückseligkeit zu leisten, sobald dieser durch das Sittengesetz gefordert erscheint, welcher Fall erfahrungsmäßig sehr häufig eintreten wird (5, 35; 5, 92).

Auf Grund dieser Lehre von der Glückseligkeit bezeichnet E. v. Hartmann Kant als den „Vater des Pessimismus" (s. E. v. H., Zur Gesch. u. Begr. d. P. Berlin 1880 S. 18 ff.). Und auch darin bestätige sich Kants „eudämonologischer Pessimismus", daß er Rousseaus Ansicht von der im Verhältnis zum Kulturfortschritt zunehmenden Unseligkeit der Menschheit zugestimmt habe, sowie in seiner späteren Auffassung vom negativen Charakter der Lust als überwundener Unlust, die durch das Studium von Veeri veranlaßt sei (s. Veeri, Meditazioni sulla economia politica 1771). Endlich zieht er als Argument für Kants Pessimismus noch dessen Lehre vom Radikalbösen heran und die aus ihr resultierenden Äußerungen Kants über den tatsächlichen moralischen Tief-

stand der Menschen im allgemeinen (7, 331; 8, 17; 8, 375 Anm.). Wir halten es nicht für gerechtfertigt, diese Anschauungen Kants als „Pessimismus" zu bezeichnen. Kant vertritt allerdings auch die eudämonologische Negativität der Lust-Unlust-Bilance, aber es entspricht weder der Stellung noch der Wichtigkeit des eudämonologischen Problems im Zusammenhang seines Systems, ihn daraufhin als Lehrer des Pessimismus zu bezeichnen. Das Leben, gemessen an den Wertprinzipien, die er selbst als solche aufstellt, ergibt das direkte Gegenteil des Pessimismus. Hartmanns Theorie vom „Pessimismus" Kants beruht lediglich auf einer Anwendung der eudämonologischen Wertmaßstäbe seiner eigenen Philosophie auf die Kantische, ein Verfahren, das dem ethischen Grundzuge der letzteren durchaus nicht entspricht. Schopenhauer, der doch wahrlich einen Kant in dieser Beziehung nicht unerwähnt gelassen hätte, kommt es gar nicht in den Sinn, dessen Philosophie in dieser Weise auszudeuten.

Der ethische Grundcharakter des kritischen Idealismus kommt zu seiner vollen Ausgestaltung in der Fichteschen Philosophie. Für Fichte ist die ganze Welt das Erzeugnis des Ichs, von diesem hervorgebracht um eines Zweckes willen, der nicht in ihrem Dasein, sondern im Ich liegt. Dieser Zweck entspringt aus der Bestimmung und dem Wesen des Ichs, tätig zu sein. Sinn und Zweck der Welt liegen in ihrer Möglichkeit, Bestätigungsfeld für das wollende Ich zu werden. Die Welt ist das „versinnlichte Material unsrer Pflicht." Die Vielheit der Iche hat die Form des Systems, sie ist kein wahlloses Nebeneinander, sondern eine sittliche Weltordnung (s. II, 34 ff., Grundl. d. Naturrechts; Fichtes Werke in 6 Bdn. von Medicus 1911). Jedes einzelne Ich hat darin seine bestimmte Stelle und Aufgabe. Ueberall erzeugt jede erfüllte Aufgabe sofort eine neue, so daß sich der ganze Weltprozeß zeigt als ein unendliches Fortschreiten zum Ideal der absoluten Sittlichkeit. Die reale Existenz der Welt ist nur gewiß durch ihre Beziehung zu den moralischen Gesetzen. „Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß: ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den ersteren nicht absagen, ohne daß uns die Welt und mit ihr

wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsre Moralität" (III, 359). Das Weltgeschehen ist nichts anderes als der fortlaufende Prozeß des sich stufenweise realisierenden Moralgesetzes. Freilich verlangt in der Gegenwart die widerstrebende Natur von der Vernunft noch zahlreiche Opfer, aber es wird die Zeit kommen, wo der vernünftige Geist auch das letzte Sträuben der „wilden Masse" überwunden haben wird. „Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken als ihre ganze und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe wert, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende Spiel mitgetrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf, als Mittel eines bessern, als Durchgangspunkt zu einem höheren und vollkommneren, erhält er Wert für mich" (III, 361). So glaubt Fichte, daß die rohen Gewalttätigkeiten der Natur, die mit Wasserfluten, Sturmwinden, Vulkanen ganze Länder verheert, mit Krankheiten Menschen in der Blüte ihrer Kraft ins unzeitige Grab rafft, mit Seuchen durch blühende Staaten zieht und Witwen und Waisen dem Elend preis gibt, daß diese Gewalttätigkeiten durch den gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang der sittlichen Entwicklung allmählich geschwächt und schließlich ganz erschöpft werden. Sie sind nur „die letzten erschütternden Streiche der sich erst vollendenden Ausbildung unseres Erdballs" (III, 364). Denn der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit, eine vis inertiae, eigentümlich; als Nicht-Ich und Objekt ist sie nur Ruhe und bloßes Sein. Diese Trägheit ist eine Kraft der Natur: nämlich die Kraft zu bleiben, was sie ist, die sich jeder andern Kraft entgegensetzt. Auch im Menschen zeigt sich diese Trägheit und ist hier nichts anderes, als das, was Kant das Radikalböse nannte. Während Kant dessen ihm unbegreifliches Vorhandensein nur auf die Erfahrung stützte, sieht Fichte in ihm eine Ureigenschaft des Nicht-Ichs, in dessen Überwindung durch das praktische Ich letzten Endes das ganze Wesen der Sittlichkeit besteht (II, 592).

Noch stärker tritt dann dieser ethische Optimismus Fichtes in seiner sogenannten zweiten philosophischen Periode hervor, in der die moralische Weltordnung gleichsam zum Absoluten verselbständigt und als solches dem sittlichen Vervollkommnungsprozeß zu Grunde gelegt wird (IV, 12; V, 253 ff.). Die Grundprinzipien der Fichteschen Philosophie: das Ding an sich als tätiges Ich oder als Wille, die formale Bestimmung desselben als des „Tuns um des Tuns willen", der sekundäre Charakter des Intellekts und der Erscheinungscharakter der Bewußtseinswelt stimmen ganz mit den Schopenhauerschen Grundlehren überein. Auseinander gehen beider Wege erst in der inhaltlichen Bestimmung des Wesens des Willens. Hier stellt sich Fichte auf den Boden des kategorischen Imperativs Kants, Schopenhauer auf den Standpunkt des absoluten Irrationalismus: vernünftiges, sittliches Wollen und blinder, inhaltsloser Trieb stehen sich unversöhnlich gegenüber. Es ist bekannt, daß Fichte vor den Augen Schopenhauers ebensowenig Gnade gefunden hat wie seine Nachfolger Schelling und Hegel.

Den optimistischen Idealismus vertritt auch Schelling in den ersten Perioden seines Denkens. Fichtes ethischer Idealismus erfährt bei ihm eine Umgestaltung in der Richtung zum ästhetischen Pantheismus. Auch er sieht die Natur als Produkt der Vernunft an, aber sie wird nicht als die starre und tote Masse erzeugt, als welche sie bei Fichte erscheint. Vielmehr ist sie unmittelbar die werdende Vernunft selbst, ein lebendiger Organismus von Entwicklungsstufen, die vom Bewußtlosen in kontinuierlichem Zusammenhang zum selbstbewußten, freien Geist aufsteigen und in letzterem ihren Abschluß und vorgesetzten Zweck erreichen. „So bezeichnet sie durch ihre eigenen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden." (Sämtl. Werke hgg. v. K. F. A. Schelling Bd. I, 383.) Auf der höchsten Stufe erfaßt sich, wie die Transzendentalphilosophie dartut, das Ich als Wille und wird sich als wollendes Wesen seiner Freiheit bewußt. „Der Willensakt ist also die vollkommene

Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne" (III, 534 ff.). Die optimistisch-idealistische Grundansicht verleugnen auch die Schriften nicht, die als ein weiteres Stadium seiner philosophischen Entwicklung sein sogenanntes Identitätssystem enthalten. Die Lehre vom Absoluten als der Identität des Idealen und Realen und von seiner Differenzierung in die beiden Entwicklungsreihen der erscheinenden Natur- und der Geisteswelt zeigt als den vollendetsten Repräsentanten dieser Identität in dem Dialog „Bruno" das Universum, das in seiner Totalität die vollkommenste Entfaltung der absoluten Vernunft darstellt (IV, 238 ff. u. 321 ff.).

In der hierauf, besonders unter Böhmes Einfluß, folgenden Umbildung seiner Philosophie, in der Freiheitslehre, wird die Tatsache des Unvollkommenen und Bösen in der Welt selbständig zum Problem erhoben. „Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie (die Freiheit) ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses und jenes System, sondern mehr oder weniger alle, betrifft: Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird, oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet" (VII, 352). Schelling verwirft ausdrücklich jene Erklärungsweisen des Bösen, die es als etwas nur Scheinbares, Unwirkliches hinzustellen bemüht sind und betont demgegenüber seine positive Tatsächlichkeit. Das Böse wird direkt in das Absolute verlegt. Die ideelle Unterschiedenheit des Unendlichen und Endlichen im Absoluten ermöglicht den Abfall des Endlichen, das so als Welt in seine Sonderexistenz eingeht (VII, 539 ff.). Mit dieser nicht weiter erklärbaren, freien Handlung des Endlichen ist die Sünde ins Dasein getreten. Damit will sich Schelling jedoch keineswegs zum Pessimismus

bekennen, vielmehr ist seine weitere Lehre von der Notwendigkeit und Überwindung des Bösen durchaus optimistisch. Denn der sich nach der Entzweiung abspielende Prozeß hat kein anderes Ziel, als die Rückkehr des Endlichen zu Gott. Ueberhaupt tritt erst durch diesen ganzen Entwicklungsgang Gott aus der Möglichkeit, die der irrationale Urgrund nur enthielt, in die Wirklichkeit: das Böse erscheint also von hier aus als eine notwendige Bedingung zur Verwirklichung Gottes. „Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche" (VII, 401 ff.).

Mit der letzten Phase des Schellingschen Denkens endlich, der „positiven" Philosophie, erreicht auch sein Optimismus eine noch tiefere Ausprägung (Abt. 2; I, 563). Er hatte schon früher gelehrt, daß jener dem Endlichen innewohnende Drang zur Verselbständigung nie rational als notwendig deduziert, sondern nur als zufällige Tatsache angesehen werden könne. Es bedarf daher zum Verständnis dieses Prozesses der Kenntnis seines ganzen erfahrungsmäßigen Inhaltes, wie er sich darbietet als Gesamtheit der Entwicklungsstufen des religiösen Lebens in Mythologie und Offenbarung (Abt. 2, I, 568 und III, 160 ff). Es offenbart den Aufstieg Gottes aus dem bewußtlosen Drang durch das bewußte Streben zum zweckmäßigen, vernünftigen Wollen (Abt. 2, IV, 344 ff). Mit dieser Theogonie wird dann das christliche Dogma der Trinität in spekulative Beziehung gebracht. Dieser Abschluß der Schellingschen Philosophie ist „das positive Gegenstück zu Schopenhauers Lehre von der Verneinung des Willens durch die vernünftige Erkenntnis seiner Unvernunft" (Windelband).

Es bleibe an dieser Stelle nicht unerwähnt, daß man in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie (s. u. a. Kuno Fischer 2 A. VII, 482; Ueberweg-Heinze IV, 25) sowie in der die Pessimismusfrage angehenden Literatur noch immer der Meinung begegnet, Schelling wäre der Verfasser der im Jahre 1804 in Penig unter dem Pseudonym „Bonaventura" erschienen „Nachtwachen," jener bekannten pessimistisch-nihilistischen Dichtung aus dem Kreise der Romantiker. Und man bereichert auf Grund dieses Werkes Schellings philosophischen Werde-

gang noch um eine pessimistische Epoche seines Verlaufs, die sich nun allerdings merkwürdig genug im Zusammenhang der Entwicklung des Schellingschen Denkens ausnimmt. Indessen ist bereits vor 2 Jahren von philologischer Seite der von der germanistischen Wissenschaft unbeanstandete Beweis erbracht, daß von einer Verfasserschaft Schellings keine Rede sein kann (s. Erich Frank, Clemens Brentano, Nachtwachen von Bonaventura, Heidelberg 1912. Derf. German.-Roman. Monatsschrift IV, 7). Ob es Frank gelungen ist, Brentano als den Verfasser nachzuweisen, kommt hier weniger in Betracht als das zweifellose Ergebnis von Franks Untersuchung in negativer Hinsicht, daß Schelling als Autor nicht in Frage kommt.

Hegels Kritik und Fortbildung der Schellingschen Philosophie beruht auf dem doppelten Fehler derselben, daß weder der Notwendigkeitscharakter des Grundprinzips der absoluten Identität erwiesen sei, das einfach als Voraussetzung hingestellt würde, noch derjenige der Ableitung des Einzelnen aus ihm, die durchaus willkürlich erfolge. Indem daher Hegel das Absolute als in sich unterschiedenes Subjekt faßt (II, 14 ff. s. Hegel, Werke. Vollständ. Ausg. d. e. Verein v. Freunden), dessen Wesen Entwicklung ist, und indem der Gang dieser Entwicklung vom Bewußtsein durch das Selbstbewußtsein zum absoluten Wissen oder der Vernunft führt (II, 58 ff.), ergibt sich als das Resultat, auf das es allein ankommt, daß das Absolute Vernunft ist, d. h. die ganze Welt ist werdende Vernunft Die drei Teile des Systems: Logik, Natur- und Geistesphilosophie, zeigen den absoluten Geist in seinem Ansich-sein, seinem Anders-sein und seinem Fürsich-sein. In der Logik erweisen sich die Kategorien des Denkens zugleich als die des Seins (VI, 62 f.), daher die Hegelsche Logik auch seine Metaphysik enthält. Die Naturphilosophie behandelt die Wirklichkeit als die Idee in ihrem Anders-sein, in das sie eingeht, um wirklich zu werden. An dieser Stelle kommt Hegel auf die Unvollkommenheiten des Daseins zu sprechen. Der Höhepunkt des Naturgeschehens ist die Produktion der Gattung. Sie kann nur in der Generationsfolge von Individuen verwirklicht werden. Die Individuen selbst aber sind der Gattungsidee unangemessen und daher unvollkommen. „Der Widerspruch

ist also der, daß die Allgemeinheit der Gattung, die Identität der Individuen, von ihrer besonderen Individualität verschieden ist; das Individuum ist nur eines von beiden und existiert nicht als die Einheit, sondern nur als Einzelnheit" (VII, 1, S. 644). Außerdem aber produziert die Natur noch eine Menge schlechthin unvernünftiger, zweckloser und leidvoller Individuen. Sie tut dies nicht unter dem Einfluß von Vernunftgesetzen, sondern unter dem fremder, zufälliger, äußerer Mächte, die störend in ihre systematisch-vernünftige Produktion eingreifen. So kommen durch Vermischung verschiedener Gattungsbestimmungen in einem Individuum merkwürdige, unlogische und zwecklose Monstra zustande. „Gibt man nun schon beim Menschen zu, daß es auch schlechte Werke gebe, so muß es bei der Natur deren noch mehr geben, da sie die Idee in der Weise der Äußerlichkeit ist. Bei dem Menschen liegt der Grund davon in seinen Einfällen, seiner Willkür, Nachlässigkeit, wenn man z. B. Malerei in die Musik bringt, oder mit Steinen malt in Mosaik, oder das Epos ins Drama überträgt. Bei der Natur sind es die äußeren Bedingungen, welche das Gebilde des Lebendigen verkümmern; diese Bedingungen haben aber diese Wirkungen, weil das Leben unbestimmt ist und seine besondern Bestimmungen auch von diesen Äußerlichkeiten erhält. Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen, und die Arten der Tiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt" (VII, 1, S. 650 ff.).

Die Geistesphilosophie behandelt die zu sich zurückgekehrte Idee, die zuerst als subjektiver Geist zum Bewußtsein ihrer Freiheit gelangt und dann als objektiver Geist diese Freiheit in den Einrichtungen des menschlichen Gesellschaftslebens, wie Recht, Moral und Geschichte verwirklicht. Der subjektive und der objektive Geist erfahren ihre Vereinheitlichung im absoluten Geist, der sich als Identität jener offenbart in den drei Formen der Kunst, Religion und Philosophie. So wird auf der höchsten Stufe der Entwicklung klar, worauf diese selbst abgezielt hat, welcher Sinn dem ganzen Prozeß zu Grunde liegt: das Bewußtwerden der absoluten Vernunft von sich selbst als Inhalt und Zweck alles Seins. „Hegels Philosophie ist

Idealismus, Identitätssystem und optimistische Entwicklungstheorie", wie Falckenberg zusammenfassend charakterisiert.

Hegel hat die durch Schellings Identitätsprinzip angebahnte Umbildung des kritischen zum absoluten Idealismus und Panlogismus vollendet. Der Satz, daß alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich sei, war einer weiteren optimistischen Steigerung nicht mehr fähig. Es kam die Reaktion in Schopenhauers Lehre von der absoluten Irrationalität des Weltgrundes.

Anhang.

Kritische Bemerkungen zu Schopenhauers Begründung des Pessimismus.

„Widersprüche aufzuzeigen, ist die gemeinste und verrufenste Art einen Autor zu widerlegen: man kann es bei jedem, weil es in 99 Fällen unter 100 bloß scheinbar ist, da man unredlich verfährt." So schreibt Schopenhauer an A. Becker, nachdem er Seydels preisgekrönte Kritik seiner Lehre gelesen hatte. (S. Briefwechsel mit A. Becker hrsgg. v. J. K. Becker 1883 S. 136). Dennoch sind auch die nicht bloß scheinbaren Widersprüche beträchtlich, die eine „redliche" philosophische Kritik seither im Systeme Schopenhauers aufgedeckt hat. Wir wollen uns daher nicht weiter dieser von ihm verpönten Methode bedienen in unserer Beurteilung seiner pessimistischen Lehren, sondern dieselben überhaupt auf ihre wissenschaftliche Begründung hin einer Prüfung unterwerfen.

Wenden wir uns zunächst zu einer kritischen Würdigung der metaphysischen Begründung des Pessimismus. Der Grundgedanke der letzteren ist darin zu suchen, daß dem Absoluten, da es blinder und grundloser Wille ist, jedes vernünftige Ziel des Wollens fehlen muß. Wir haben früher gesehen, wie Schopenhauer überhaupt zum Willen als metaphysischem Prinzip gekommen ist. Aus der Tatsache, daß sich das Ich auf Grund innerer Erfahrung als Willen vorfindet, war mittelst eines Analogieschlusses der Wille als das Ansich der gesamten Vorstellungswelt gefolgert. Soweit ist, abgesehen von der induktiv-deduktiven Gesichertheit dieses Schlusses selbst, weder für noch gegen den Pessimismus etwas ausgemacht. Das pessimistische Element tritt erst auf in den Prädikaten „blind, grundlos, unvernünftig," die dem metaphysischen Prinzip alsbald beigelegt werden. Was aber gibt Schopen-

hauer ein Recht zu dieser Qualifizierung? Sie hat ihren zureichenden Grund zuletzt nur im Subjektivismus unseres Philosophen selbst. Die auf persönliche Lebenserfahrungen gestützte, subjektive Ueberzeugung vom empirisch bestehenden Unwert der Welt gibt den Anlaß zu dieser spekulativen Erweiterung seiner metaphysischen Hypothese. Hier bestätigt sich in eminenter Weise, was H. Maier (Psychologie des emotionalen Denkens Tübingen 1908 S. 324) von aller spekulativen Metaphysik sagt: „Vor allem liegt die Gefahr nahe, daß der Spekulierende die Erfahrungen, die er an sich selbst macht, vorzeitig verallgemeinert und zu einem Weltbild ausgestaltet, und gewiß trifft auf nicht wenige unter den metaphysischen Systemen das Wort Dilthey's zu, daß es „Bilder des eigenen Selbst, Bilder des psychischen Lebens" seien, „welche den Metaphysiker geleitet haben, als er über Denkbarkeit entschied, und deren insgeheim wirkende Gewalt ihm die Welt umwandelte in eine ungeheure phantastische Spiegelung seines eigenen Selbst." Damit hätten wir jetzt die Begründung und objektive Gültigkeit des empirisch fundierten Werturteils unseres Philosophen über das Dasein zu untersuchen. Doch wenden wir uns zuvor zur psychologischen Begründung seines Pessimismus.

Genau besehen findet man bei Schopenhauer eine doppelte Ansicht vom Leiden des Willens. Einmal bezeichnet er den Zustand des Willens als Leiden, in welchem er durch ein Hindernis, das sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, gehemmt wird (1, 401). Dann aber erweitert er diese Bestimmung sogleich dahin, daß er den Willen seinem Wesen nach als Leiden bezeichnet, da jedes Streben aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande entspringen soll. Er setzt zwar hinzu, das Streben sei Leiden, „solange es nicht befriedigt ist", aber wir haben früher gesehen, daß nach den Grundlehren der Schopenhauerschen Philosophie ein befriedigtes Streben überhaupt kein Streben mehr ist, andrerseits aber auch, daß der Zustand des Willens nach Befriedigung eines bestimmten Strebens, den Schopenhauer hier offenbar meint, selbst keine Befriedigung ist, da diese im Moment ihres Eintritts durch ein neues Streben nach andern Zielen verdrängt wird, also durch neues Leiden, oder aber alsbald in den Zustand

der Langeweile, also wiederum in Leiden, übergeht. Der eigentliche Sinn von Schopenhauers Lehre also ist der, daß das Wollen seinem Wesen nach Leiden ist.

Nun ist zunächst zu bemerken, daß wir nach einer genaueren psychologischen Analyse der Willensvorgänge bei Schopenhauer vergeblich suchen. Er begnügt sich mit der summarischen Feststellung, daß jedes Wollen aus Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande entspringt, also Leiden ist, und zwar, bei der Endlosigkeit des Wollens, dauerndes Leiden.

Indessen erscheint uns grade hier die genauere Heraushebung und Charakterisierung der Unlustgefühle in den Willenshandlungen von großer Wichtigkeit (s. zur folgenden Untersuchung H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908).

Jeder Willensprozeß wird veranlaßt durch einen Reiz. Bereits mit der Einwirkung des Reizes werden im Subjekt bestimmte Gefühle ausgelöst. Diese müßten nach Schopenhauer in jedem Falle Unlustgefühle sein. Indessen ist die Sache doch wohl etwas komplizierter. Zweifellos liegt in diesen Gefühlen ein unlusterregendes Moment, denn nur ein solches, das ganz richtig mit Schopenhauer als „Unzufriedenheit mit seinem Zustande" zu bezeichnen ist, ist befähigt, den Begehrungsprozeß durch Aktualisierung der Willensdispositionen zu Begehrungstendenzen einzuleiten.

Aber die Intensität dieses Unlustgefühles schwankt in den einzelnen Fällen zwischen sehr weiten Grenzen und ist oft sehr gering. Es kommt jedoch noch hinzu, was sich Schopenhauer nicht vergegenwärtigt hat, daß meistens neben den Unlustgefühlen zugleich Lustgefühle ausgelöst werden. Diese sind es, die das Objekt in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Sie können im einzelnen Fall durchaus die Unlustgefühle in den Hintergrund drängen.

Die aus der Begehrungstendenz entspringende Begehrungs- oder Zweckvorstellung ist bedeutend intensiver von Gefühlen begleitet: einerseits von Spannungsgefühlen, d. h. von dem spezifischen Gefühl, das den Ablauf jedes Willensprozesses begleitet. Andrerseits von dem Lustgefühl, das eine Wertung

des Vorstellungsobjektes ausdrückt. Letzteres wird von Schopenhauer gar nicht berücksichtigt, ersteres hält er als noch nicht befriedigendes Wollen fälschlich für ein Unlustgefühl.

Das Motiv zur Handlung konstituiert sich jetzt aus der Begehrungsvorstellung und dem Spannugsgefühl das sie begleitet. Handelt es sich nun um eine unwillkürliche Handlung, so schließt sich an das Motiv unmittelbar die Willensentscheidung „die den Zweck endgültig anerkennt und damit zugleich den Willensimpuls zur Handlung gibt." (S. 564.) Schopenhauer unterscheidet ebensowenig zwischen Reizvorgang und Willensprozeß, wie er trotz der großen Rolle, die das Gesetz der Motivation in seiner Philosophie spielt, jemals eine nähere Untersuchung über das Wesen des Motivs anstellt. Er bezeichnet es einfach als Ursache der Willenshandlungen. „Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl anderer als unserer selbst, halten wir uns berechtigt zu fragen warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus es erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen und ist auch bereits unter diesen als die dritte Form der Kausalität § 20 aufgezählt und charakterisiert worden" (3, 162).

Bei den Willkürhandlungen folgt auf das Erscheinen des Motivs ein Überlegungsprozeß (s. Maier S. 589 ff.). Er untersucht, ob die Handlung wirklich gewollt ist (sein soll), und ob sie auch möglich ist (sein kann). Den Anlaß zu dieser Untersuchung gibt ein Gefühl der Unangemessenheit des vorgestellten Zwecks an die Gesamttendenz des Ichwillens. Dies Gefühl dürfte wohl den Charakter eines unlustbetonten Spannungsgefühles tragen. Jedenfalls wandelt es sich sofort in ein Spannun-slustgefühl, sobald sich der Überlegung die Zweckvorstellung als in Übereinstimmung mit der Gesamttendenz des Ichwillens ergibt. Jetzt tritt alsbald die durchaus lustbetonte, positive Willensentscheidung ein. Nur wenn wegen Disharmonie der Begehrungsvorstellung mit dem Ichwillen eine ablehnende Willensentscheidung eintritt, ist diese unter

Umständen von einem Unlustgefühl begleitet, aber keinesfalls notwendig, wie es Schopenhauer annimmt, wenn er vom tiefen Leiden des unbefriedigten Wollens redet. Es handelt sich ja hier nur um eine bestimmte Form der Nichtbefriedigung des Wollens, was Schopenhauer in seiner summarischen Fassung des Begriffs entgeht. Aber gerade in dieser Form ist die Möglichkeit gegeben, daß ein Begehrungsprozeß nicht in der im Begehrungszweck vorgestellten Handlung zum Abschluß kommt, ohne daß die eintretende Hemmung ein Unlustgefühl auslöst. Im Gegenteil kann auch gerade dieser Verlauf des Willensprozesses von sehr starken Lustgefühlen begleitet sein. Dies ist der Fall, wenn die Überlegung einen derartig großen Widerspruch des im Motiv vorgestellten Zwecks mit der Gesamtrichtung des Ichwillens ergibt, daß die bloße Vorstellung der durch die Uberlegung bewirkten Vermeidung sehr übler Folgen der beinahe positiven Willensentscheidung von einem starken Lustgefühl begleitet ist. Hier ist wieder ein Punkt, wo sich die Schopenhauersche Theorie nicht stichhaltig erweist.

Noch eine zweite Möglichkeit besteht, daß, trotzdem der in der Begehrungsvorstellung angestrebte Zweck nicht zur Verwirklichung kommen kann, nicht nur keine Unlustgefühle, sondern wiederum Lustgefühle diesen Verlauf des Willensprozesses begleiten. Es kommt oft vor, daß ein nicht sogleich lustbetontes Motiv, indem es auf andere Willensdispositionen als Reiz wirkt, neue Begehrungstendenzen auslöst. Aus diesen entstehen wiederum Motive, die mit dem ersten und untereinander gleichsam einen Wettstreit aufführen, in welchem ein anderes als das erste den Sieg davon trägt, weil es der Bestimmtheit des gesamten Ichwillens am meisten entgegenkommt. Dies Entgegenkommen wird durch ein stärkeres Lustgefühl, das sich an jenes Motiv knüpft, angezeigt.

Bedeutend intensivere Unlustgefühle als in den bisherigen Verlaufsarten des Willensprozesses können bei negativem Ergebnis der Überlegung des Könnens einer Handlung auftreten. Wenn die Überlegung ergibt, daß die Handlung auf Grund der Erfahrung überhaupt oder doch für mich unrealisierbar ist, so kann diese Einsicht allerdings sehr stark unlustbetont ein, jedoch notwendig ist diese Unlustbetonung nicht. Dies

hängt davon ab, einmal ein wie hoher Grad des Begehrens sich überhaupt an die Zweckvorstellung knüpft, sodann in welchem Maße der Zweck dem Wollenden zuvor als realisierbar erschien. Traf beides nur in geringer Weise zu, dann verschwindet die Begehrungstendenz ganz ohne jedes oder nur unter schwachen Unlustgefühlen, andernfalls wandelt sie sich in einen bloßen Wunsch. Das Gleiche tritt ein, wenn bei bejahender Willensentscheidung unvorhergesehene Hemmnisse die Handlung dennoch verhindern oder nicht zur Vollendung kommen lassen. Nun kann auch der Wunsch, wenn es sich um ein sehr heftiges Wollen handelte, in Ansicht der Unrealisierbarkeit desselben von sehr starken und andauernden Ununlustgefühlen begleitet sein, aber die Hauptsache ist auch hier Schopenhauer gegenüber wieder, daß es sich in den Willensprozessen nirgends um einseitig-schematische und prinzipiell unlustbetonte Verlaufsweisen handelt. Jedenfalls ergibt sich hiermit, daß die Gleichung Wollen = Leiden bei psychologischer Berechnung nicht stimmt und daß die psychologische Begründung des Pessimismus der Kritik nicht standhält. Es könnte sich hiernach nur noch um einen erfahrungsmäßigen Nachweis handeln, daß tatsächlich alle oder die meisten Willensprozesse einen nach der Gefühlsseite negativen Verlauf nehmen — und tatsächlich hat ja der spätere Pessimismus ähnliche Wahrscheinlichkeitsrechnungen versucht — aber es dürfte sich erübrigen auf die Unhaltbarkeit solcher Versuche einzugehen, zumal sie schon anderweitig ihre Kritik gefunden haben.

Schopenhauers zweites psychologisches Hauptargument für den Pessimismus ist die Behauptung des negativen Charakters der Lust. Nur die Unlust, das Leiden sei positiv, Glück und jede Art Lust bestehe nur in der Befreiung von Schmerzen. „Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte.“ (3, 179.) Zunächst ist hier zu entgegnen, daß, selbst wenn diese Lehre zu Recht bestünde, damit für den Pessimismus doch wohl nicht so viel gewonnen wäre, als er anzunehmen scheint. Denn was kann man mit

der Aussage: Die Lust besteht nur in dem Nachlassen der Unlust, anders meinen, als: durch Verschwinden eines Unlustgefühls wird ein Lustgefühl ausgelöst? Das Lustgefühl selbst als psychische Realität ist damit nicht wegdisputiert, daß man nachweist, es sei durch den Untergang eines Unlustgefühles bedingt. An dem positiven Gefühltwerden der Lust wäre damit gar nichts geändert, und es sieht eigentlich wie eine Verschleierung dieses Tatbestandes aus, wenn man dennoch von der „Negativität" der Lust redet. Diese Bezeichnungsweise hat den Anschein, als wenn sie die Realität der positiv erlebten Lustgefühle zur Illusion stempeln möchte.

Andrerseits aber, wenn die Theorie in dem Sinne richtig wäre, daß Lust nur in Befreiung von Unlust besteht, würde sie einen Widerspruch zu einem andern Argument des Pessimismus bedeuten, nämlich zu der Behauptung, daß die Summe der Unlust in der Welt die der Lust übersteige. Vielmehr könnte dann gerade mit Hülfe dieser Theorie sehr gut der Nachweis geführt werden, daß die Summe der Lust derjenigen der Unlust genau gleich sei, denn jede Unlust würde ja mit ihrem Entschwinden alsbald ein entsprechendes Lustgefühl auslösen.

Aber wie steht es mit der Theorie selbst? Wir fragen zunächst, ob tatsächlich mit dem Aufhören eines Unlustgefühles ein Lustgefühl auftritt? In der von Schopenhauer angegebenen Form wohl zweifellos nicht. Wir fassen mit Maier die Gefühle auf als die „Arten und Weisen, wie die Bedeutung der Vorgänge im physisch-psychischen Organismus für das Ich zu unmittelbar erlebtem Ausdruck kommt". Sie sind „der unmittelbare Bewußtseinsausdruck für Befriedigungen oder Hemmungen jener Grundtendenz, die das Wesen des Ich konstituiert und in allen Lebensstadien des physisch-psychischen Organismus sich zur Geltung bringt" (S. 401). Wenn nun ein Unlustgefühl verschwindet, so kann dies in sehr verschiedener Weise vor sich gehen. Jedesmal aber liegt diesem Vorgang als Veranlassung zu Grunde, daß die Hemmung des Ichwillens, durch die jenes Unlustgefühl ausgelöst wurde, nicht mehr aktuell ist. Tritt eine derartige Hemmung plötzlich zurück, so bedeutet das zweifellos eine positive Befriedigung

der Ichtendenz, die in einem Lustgefühl unmittelbar erlebt wird. Gerade hier tritt auch wieder der positive Charakter der so veranlaßten Lustgefühle scharf hervor: nicht das verschwindende Unlustgefühl erzeugt das Lustgefühl, sondern der Ichwille erlebt in ihm die durch Beseitigung des Hemmnisses bewirkte positive Förderung. Schwindet dagegen jene Hemmung allmählich, sei es, daß man sich an sie „gewöhnt" oder daß sie vergessen wird, so wird dieses Verschwinden eben nicht besonders als Förderung des Ichwillens empfunden und gelangt auch nicht zu gefühlsmäßig erlebtem Ausdruck.

Viel wichtiger aber ist die andere Seite der Frage. Kennen wir nicht auch die Entstehung von Lustgefühlen, in denen eine Förderung des Ichwillens erlebt wird, die nicht in der Beseitigung einer Hemmung desselben besteht? Mit Schopenhauer zu reden: kann es nicht Lust ohne Befreiung von vorhergehendem Schmerze geben, d. h. „positive" Lust? Wenn Schopenhauer seine Theorie, statt mit bestechenden „Beispielen", mit einer psychologischen Analyse begründet hätte, würde er sich einer andern Ansicht wohl nicht haben verschließen können. Er konnte es im Grunde ja auch so nicht, wenn er mit komisch wirkendem Widerstreben von den glücklichen „Lockvögeln" des Willens redet (2, 674). Wir wollen nicht reden von den vielen Förderungen unserer Persönlichkeit, die uns ungesucht zu teil werden und von sehr starken Lustgefühlen begleitet sind. Ist es richtig, daß jede Begehrung, jeder Wunsch aus einem Mangel entspringt, der als Leiden zu bezeichnen ist? Ich sitze morgens am Schreibtisch und habe den Wunsch, sogar den brennenden Wunsch, nachmittags spazieren zu gehen. Die Überlegung findet auch keinen hindernden Grund. Ein solcher Wunsch ist nichts andres als die lustbetonte Vorstellung kommenden Genusses. Sicherlich entspringt jede Handlung aus dem Bestreben, die gegenwärtige Situation des Ich zu verändern. Aber damit ist keineswegs ohne weiteres gesagt, daß diese Situation vom Ichwillen mit Widerstreben eingenommen wurde. Schopenhauer setzt unrichtigerweise das hypothetische Leiden, in das der Ichwille versetzt würde, wenn er die gegenwärtige Situation nicht verlassen könnte, als wirkliches Leiden in einer Situation,

von der er wiederum fälschlich den Umstand, daß sie jetzt nicht mehr gewollt wird, damit gleichsetzt, daß sie überhaupt nicht gewollt gewesen wäre. Es ist eben etwas ganz anderes, etwas nicht zu wollen und etwas nicht mehr zu wollen. Damit sehen wir, daß auch dann direkt aus den Handlungen der Menschen Förderungen des Ichwillens, die als Lustgefühle erlebt werden, bewirkt werden können, wenn es sich nicht um Beseitigung vorhergegangener Leiden handelt, d. h. daß es doch eine „positive" Lust gibt. Es sei hier bemerkt, daß später auch E. v. Hartmann in seiner Neubegründung des Pessimismus an diesem Standpunkt Schopenhauers nicht mehr festgehalten hat (s. Philos. d. Unbew. Bd. 3 S. 295 ff).

Aber — so könnte man entgegnen — den positiven Charakter der Lust zugegeben, wie steht es denn mit dem quantitativen Verhältnis der Lustsumme zur gesamten Unlust in der Welt? Schopenhauer begnügt sich mit der Behauptung, daß die Summe des Unglücks die des Glücks in der Welt bei weitem überstiege (2, 678). Erst Eduard von Hartmann hat in seiner Begründung des Pessimismus diese Abschätzung zum eigentlichen Fundament gemacht (s. a. Zur Gesch. u. Begr. d. Pes. 1880 S. 65 ff.). Die eingehende Kritik, die gerade die berühmte Lust-Unlust-Bilance in Hartmanns Neubegründung des Pessimismus erfahren hat, läßt ein Verweilen bei diesem Punkte, der ja in der Schopenhauerschen Pessimismuslehre eine ganz untergeordnete Rolle spielt, nicht geboten erscheinen. Der empirische Nachweis für die Berechtigung seines Pessimismus besteht bei Schopenhauer vielmehr in einer Aufdeckung der tatsächlichen Leiden des Lebens, die an Scharfblick für diese Seite des Daseins ihresgleichen sucht. Er erweist sich hier als ein vollendeter Meister in der Kunst, an allen irdischen Dingen und Verhältnissen ihre auffälligen und unauffälligen Mängel in die schärfste Beleuchtung zu setzen. In seiner Erbitterung geht er hier sogar soweit, sich die eine Form der Erscheinungsweise jeglichen Seins überhaupt, die Zeitlichkeit, für seine Theorie zu nutze zu machen. Aber auch nirgends in seiner Argumentation tritt der durchaus subjektiv-individuell bedingte Ursprung seines Pessimismus so scharf hervor wie hier. Hier offenbart sich wieder als dessen eigentliche Wurzel

die seiner Persönlichkeit innewohnende Tendenz, das Leben immer nur von seiner schlechtesten Seite zu betrachten, und wir schließen uns in diesem Sinne dem Urteile Paulsens (s. Lit.-Verz.) an, der sich — in Übereinstimmung mit unserer schon oben geäußerten Ansicht — Schopenhauers Pessimismus psychologisch erklärt als die allgemeine Theorie zu seinen persönlichen Lebenserfahrungen und Stimmungen. Zugleich ist damit der „wissenschaftliche" Charakter dieser Lehre gekennzeichnet: es handelt sich in ihr, wie Windelband (s. Lit.-Verz.) treffend bemerkt, nicht um eine objektiv anzuerkennende Wahrheit, sondern um eine subjektive Privatmeinung über den Wert von Welt und Leben.

Literatur-Verzeichnis.

(Die bereits im Text vollständig zitierten eigenen Werke der Philosophen sind nicht aufgeführt.)

Die Pessimismus-Literatur siehe bei Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. d. Ph. S. 210.

Für die Darstellung konnten nutzbar gemacht werden:

Paulsen, Fr., Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. 1901.

Plümacher, Olga, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches. 1888.

Hartmann, E. v., Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 1980.

Ribbeck, W., Studien über den Pessimismus in: Vierteljahrschr. für wiss. Ph. IX, 1885. S. 265—87.

Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen. 1876—92.

Ueberweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1905—14.

Windelband, Wilh., Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besondern Wissenschaften. 1911.

derſ., Praeludien 2. 1911.

Falckenberg, Rich., Geschichte der neueren Philosophie. 1908.

derſ., Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. 1880.

Maier, Heinrich, Die Psychologie des emotionalen Denkens. 1908.

derſ., Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. 1913.

Lebenslauf.

Ich, Karl Julius Hartmann, bin geboren am 9. März 1893 zu Homberg in Hessen als Sohn des verstorbenen Kaufmanns Julius Hartmann und dessen verstorbener Ehefrau Philippine geb. Schafft. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und evangelischen Bekenntnisses. Nach dreijährigem Besuch der Volksschule in Homberg bezog ich für fünf Jahre die städtische Lateinschule daselbst, darauf die Sekunda des Gymnasiums zu Eschwege und hiernach die Prima des Gymnasiums zu Hann. Münden. An dieser Anstalt bestand ich Ostern 1911 die Reifeprüfung. Ich studierte dann ein Semester zu Tübingen in der theologischen, zwei Semester in München und ein Semester in Berlin in der philosophischen und drei Semester in Göttingen in der medizinischen Fakultät, dann veranlaßte mich der im Sommer 1914 ausgebrochene Krieg als Kriegsfreiwilliger meine Studien bis auf weiteres zu unterbrechen.

3 0112 072539585